DIE ORDNUNGEN DES LEIBES IN DER AUFKLÄRUNG

KANTS ANTHROPOLOGIK UND IHRE HISTORISCHEN VORAUSSETZUNGEN

INAUGURAL-DISSERTATION

zur Erlangung des Doktorgrades
an der
Philosophischen Fakultät
der
Universität Tübingen

vorgelegt von

RAINER OTTE M.A.
aus
Mülheim/Ruhr

Digitized by the Internet Archive
in 2026

https://archive.org/details/IA41543904_0020

DIE ORDNUNGEN DES LEIBES IN DER AUFKLÄRUNG

KANTS ANTHROPOLOGIK UND IHRE HISTORISCHEN VORAUSSETZUNGEN

INAUGURAL-DISSERTATION

zur Erlangung des Doktorgrades
an der
Philosophischen Fakultät
der
Universität Tübingen

vorgelegt von

RAINER OTTE M.A.
aus
Mülheim/Ruhr

Hauptberichterstatter: Prof. Dr. Rolf Denker
Mitberichterstatter: Prof. Dr. Friedrich Kümmel
Dekan: Prof. Dr. Egidius Schmalzriedt
Tag der mündlichen Prüfung: 27.11.1986

Gedruckt mit Genehmigung der
Philosophischen Fakultät der Universität Tübingen

SOFORT-DRUCK TÜBINGEN

Inhaltsverzeichnis

		Seite
A.	Einleitung	1
B.	Vorbereitungen	14
	B.1. René Descartes	14
	B.2. Baruch de Spinoza	42
	B.3. Gottfried Wilhelm Leibniz	58
	B.4. Synopse: Der unbewußte Leib im Rationalismus	91
C.	Die Ordnungen des Leibes	98
	C.1. Der soziale Körper	98
	C.2. Der Maschinenkörper	131
	C.3. Schrift- und Sprachkörper	158
D.	Die Philosophie des Leibes bei Immanuel Kant	204
	D.1. Der Leib in der Erkenntnis	204
	D.2. Leib und Maschinenkörper	240
	D.3. Der soziale Körper	265
	D.4. Stimme, Schrift und Leib	299
E.	Nachwort	319
Literatur		324

A. Einleitung

Ist der Leib ein Thema für die Philosophie der Aufklärung? Bei Kant und anderen hier untersuchten Autoren ist er ein Kryptothema.[1] Es kann nicht im Interesse einer Bearbeitung liegen, ihn zu einer wohlproportionierten Theorie unter Vereinigung der verstreuten Ansätze post festum zurechtzubiegen.

Festzustellen ist, wie der Leib überhaupt Eingang in die Themenstellungen der Philosophie gefunden hat. Die Schwierigkeit, aus der diskursiven Aufsplitterung seiner Bestimmungen einen hygienisch gereinigten Kern herauszulösen und Identitäten vorschreibend anzusiedeln ist der eigentliche Gegenstand der Annäherung. Ihr Nutzen soll durchaus negativ sein: keine Demaskierung eines vorgeblichen Theoriedefizits und seine selbstherrliche Reparatur hat die Gründe zu verschweigen, warum die Philosophie der Aufklärung keine kohärente Doktrin hat etablieren können.

Diese Perspektiven erschließen sich einzig im Rahmen einer Interpretation, die der tiefenhermeneutischen Aufgabe nachgeht, Zusammenhänge zu ermitteln, die sich in den divergierenden Diskursebenen aussprechen und eine bezeichnende Theoriedynamik in Prozessen eigener, zumeist nicht bearbeiteter, Geflechte anbahnt. Das bedeutet im Einzelfall der Rekonstruktion der Ansätze eines Autors, aus verschiedenen Theorieebenen unter Aussetzung ihrer Abgrenzungen den Leib als Versammlungspunkt nicht homogener Strukturen wahrzunehmen. Dies geschieht nicht, um in gedankenloser Dekomposition der Architektonik der Philosophien ihre Entdifferenzierung und Verarmung zu propagieren. Die thematische Beschränkung verlangt, sich hier für die petites perceptions und die dunklen Residuen einer leibbezogenen Einbildungskraft mehr zu interessieren als für eine erneute Diskussion

---

1) Prof. Dr. Gernot Böhme, briefliche Mitteilung.

von erkenntnisversichernden Logiken und Ableitungen des kategorischen Imperatives zur Verfügung zu stehen. In der Konsequenz dieser Einschränkung liegt auch die Bescheidung der Aussage- und Kritikambitionen begründet. Im ersten Teil dieser Arbeit versuche ich, durch eine Interpretation von Descartes, Spinoza und Leibniz einen Überblick über die möglichen Theoretisierungsebenen zu geben. Eine Synopse soll das Erschlossene nochmals versammeln und als einen der wichtigsten Ergebnispunkte die sich anbahnende Konsequenz einer Konzeption des Unbewußten im Rationalismus diskutieren. Daran schließen sich drei Skizzen an, die der Aufsplitterung der ermittelten Beziehungsgeflechte an drei thematischen Leitfäden nachgehen. Untersucht werden soll der soziale Körper, der Maschinenkörper und der Schriftkörper. Hier sind auch literarische und medizingeschichtliche Versuche miteinzubeziehen. Den Abschluß soll eine pointierte Rekonstruktion der Ansätze zu einer Philosophie des Leibes bei Immanuel Kant bilden, die die vorher bearbeiteten Arrangements nochmals aufnimmt und reflektiert.

Angesichts der Resistenz des Leibes gegen bündige Signifizierungen und Einordnungen steht die Abgeschlossenheit und behauptete Autonomie von deduktiven Zusammenhängen selbst in Frage. Der Leib als theorieflüchtiges Residuum verweist auf Blindflecke der Beherrschbarkeit durch ein Wissen, das nicht in Beziehung zu ihm und seinen Leistungen Grund finden kann. Er ist Signum des Ausgeschlossenen par excellence. Diesem Daseinsrecht und Kommunikation einzuräumen, entsagt unter Hinwendung zu dem der diskursiven Herrschaft bislang Entzogenen der Prätention, man sei des Ganzen mächtig. Den Leib als Problem zu restituieren kann nicht bedeuten, mit simpler Kombinatorik von zitierbaren Theorien zu liebäugeln. Vielmehr muß die Offenheit des Fortganges spinnwe-

benartig und sammelnd[2] verfahren. Das ist nicht mit Vagheit zu verwechseln sondern bedeutet die Kontur eines Fortganges offenzulegen, in dessen Dynamik sich Objekte ankristallisieren können. Fundamental für dieses Vorgehen ist das Bewußtsein, daß der Leib in den Formen seiner signifizierenden Einbindung im Interesse einer quantifizierenden Beherrschbarkeit eine Leerstelle geblieben ist, die mehr beinhaltet als die eventuellen Blockaden vorliegender Theorien. Ihre Souveränität nun führt zu Brüchen, die im Hinblick auf den Leib von den hier behandelten Autoren mit unterschiedlicher Konsequenz selbst wahrgenommen und zum Teil bearbeitet worden ist. An diesen Stellen setzt unsere Hinterfragung nicht als schlechte Sabotage, sondern als Rekonstruktion gerade dieser Devianzen innerhalb der einzelnen Entwürfe und ihrer Unruhe vor stillgelegten Konflikten ein.

Eine erneute Nachzeichnung der Sedimentierungen des offiziellen Wissens muß demgegenüber von sekundärer Bedeutung bleiben. Wenn der Leib in den unterschiedlichsten Positionen der Theoriebildung blitzhaft auftaucht, so verlangt die Gestalt seiner Registrierung das Nachgehen seiner unausgewiesenen Spuren. Die Vielsprachigkeit der Medien und Diskursebenen erweist sich dabei letztlich als Vorteil: sie offenbart die Pluralität multipler Weltbezüge, die in sich selbst schon ein Argument ist gegen die Erstellung eindeutiger systematischer Zusammenfassungen, die gerade diese Spannung leugnen. Die logisch-diskursive Einbindung kann

---

2) Die Bemühung gilt dem Nachkommen eines Hinweises von Adorno: "Anständig gearbeitete Texte sind wie Spinnweben: dicht, konzentrisch, transparent, wohlgefügt und befestigt. Sie ziehen alles in sich hinein, was da kreucht und fleucht. Metaphern, die flüchtig sie durcheilen, werden ihnen zur nahrhaften Beute. Materialien kommen ihnen angeflogen. Die Stichhaltigkeit einer Konzeption läßt danach sich beurteilen, ob sie die Zitate herbeizitiert. Wo der Gedanke eine Zelle der Wirklichkeit aufgeschlossen hat, muß er ohne Gewalttat des Subjekts in die nächste Kammer dringen. Er bewährt seine Beziehung zum Objekt, sobald andere Objekte sich ankristallisieren. Im Licht, das er auf seinen bestimmten Gegenstand wirft, beginnen andere zu funkeln."
Theodor W. Adorno, Minima Moralia. Frankfurt 1982, S. 108

demgegenüber keine enzyklopädische Leistung im Sinne eines Index möglicher Relationen erbringen. Sie führt, wie wir schon in der Bearbeitung der Philosophie von Descartes als Vorbereitung für das ganze Projekt sehen werden, zu einem Überdruß der eigenen propagierten Zuweisungen.

Die Hypostasierung des Leibes zu einem Etwas sui generis oder gar zu einer interpretationsneutralen Evidenz ist unter allen Umständen zu vermeiden. Auf einer vorprädikativen Leibwahrnehmung zu insistieren stellt ein geschichtsphilosophisches Problem mit neuer Schärfe: eine simple Entbindung des Leibes als Freigabe aus den Einfassungen seiner Signifikationsverhältnisse spekuliert mit einer ungeschichtlichen Anthropologie, die im Kern Metaphysik ist. Wenn auch hier vom Verlust des Bewußtseins des Leibes in der Philosophie der Aufklärung geredet werden kann, so doch nur unter dem einschränkenden Hinweis, daß ein historisch unhintergehbarer Verschleiß die Wahrheit gerade gegen die sentimentalen Figuren seiner sprachflüchtigen Restitution ausspricht.

Dem Zwang eines derartigen Narzißmus der Selbststilisierung, die im Wesentlichen Ausflucht ist, muß diese Arbeit ebenso kritisch begegnen. Die Sprache irgendeiner Sprachverleugnung restituiert den Leib nicht, sondern exerziert seinen nochmaligen Ausschluß in der Zuweisung einer sprachverweigernden Position. Mit der Sprache verschwindet auch der Leib, so wie er in der Sprache einer fundamentalen De-Präsentation unterworfen ist. Die Abwehr dieser Konstitution verneint als schlechte Aufsplitterung des Problemes in bewußte und unbewußte Anteile die einzig mögliche Offenheit der Konfrontation. Auch dies ist schon von den Philosophien der Aufklärung zu lernen, insbesondere von Rousseau. Eine Sprachverweigerung ist Askese, die auch jenseits aller Beteuerungen zur Identifikation mit dem nicht mehr verstandenen Aggressor werden muß. Festzuhalten ist demgegenüber an der Nichtidentität von Darstellung und Dargestelltem ebenso wie an der primären Schematisierung der Leib- und Welter-

fahrung innerhalb der historischen Sprachgemeinschaften. Die Wiedereinholung des Leibes gegen die gelehrten Distanzierungen und technischen Beherrschungen muß sich vor der Anmaßung verwahren, dieses Problem souverän am Leitfaden des Leibes lösen zu wollen. Eher ist sie ein Versuchen und Experimentieren, vergleichbar mit der Essayistik. Kompromißbildungen und Euphemisierungen verzichten auf den Aufweis einer grundlegenden Dialektik von Ausdrucksinteressen und sozialen, kommunikativen Feldern. Zu merken ist auf die Virulenz des Leibes auch in den Formen seiner Repräsentationen und symbolischen Vermittlungen. Auch wenn diese im Verfahren rationalistischer Ansprüche die primären Existenzweisen des von ihnen enteignend-Angeeigneten verneinen, bleibt die Spannung gerade in der Wiederkehr des Verdrängten und Ausgeschlossenen erhalten. In der Art ihrer Bemächtigung verschleiern die Diskurse der Aufklärung diese Doppeldeutigkeit ihrer Zeichen durch den Rekurs auf die Würde der Homologie des gelehrten Wissens; ihrer Registrierung können sie jedoch letztlich nicht entgehen. Die Transformationen des Leibes in Strukturen der Distanz ermöglicht das Verkommen seiner referentiellen Zuordnungen zu einem beliebig einsetzbaren Reservoir von sozialer Wahrnehmung. Ein formgebender Diskurs dieser Art zwingt zu einer Spezifikation der Bezugnahme auf Prozesse des Leibes unter dem Signum einer regelgeleiteten Wiederaneignung des in die Distanz Entrückten oder im Interesse moralisch-staatlicher Abstimmung und Integration.

Die Praxis mehrerer kritischer Lesarten und die Etablierung von Bezügen innerhalb des theoretisch Geschiedenen destruiert die vorgebliche Eigenständigkeit von Ansprüchen, die für das sich Entziehende hier nur noch heteronome Positionen zulassen können. Der Mut ist aufzubringen, gegen die Einschüchterungen, die als Modell zu einer glatten und eindeutigen Ergebnisleistung von Untersuchungen nötigen, eine Bearbeitung anzubahnen, deren Zielsetzung nicht in der Formulierung halbherziger Wahrheiten bestehen will. Im Zentrum

steht die "symbolische Etymologie eines paradoxen Begriffes."[3] Durch das Oszillieren seiner Konstituentien soll ein Prozeß gewagt werden, der in der Unvollständigkeit und Fragmentiertheit einen nicht abschließbaren Gang der Reflexion einleitet und ermöglicht. Zugunsten eines vielschichtigen Denkens, das auch die hier wesentlichen Bilder, Intuitionen und eine der Leiblichkeit verwandte Sensibilität zulassen soll, kann eine Gegenbewegung zu identitätszuweisenden und klassifizierenden Diskursen registriert werden, die sich in der Aufklärungsphilosophie selbst angebahnt hat.

Die philosophischen Bearbeitungen des Problemes des Leibes in der Aufklärung stehen in der Gefahr, souverän ihren Gegenstand dem Prestige von Modellen und Ordnungsprojektionen zu opfern. Daß der Leib keine eindeutige theoretische Zuweisung erfahren kann, läßt sich an den thematischen Schnitten, die wir in den 3 Skizzen nach der Anregung der Differenzierung von Hobbes Philosophie anlegen wollen, demonstrieren.Keine Ebene der Theoretisierung als Sozialkörper, Maschinenkörper und Schriftkörper wird zu einer immanenten Bestimmung des Leibes führen können. Jede Aufsplitterung und Verlagerung auf eine dergestaltige Eingrenzung ist darauf angewiesen, die Grenzlinien im Kern schon wieder zu verwischen. Wir werden den Nachweis erbringen, daß der Sozialkörper eine Weiterführung des Maschinenmodells unter Einbezug der reglementierenden Funktionen der Sprache ist. In gleicher Hinsicht wird sich der Maschinenkörper als letztlich gesellschaftliche und sprachliche Transformation erweisen. Der Schriftkörper als erneuter Versuch der konstruktiven Beherrschung dieser Referenten kann ebenfalls nicht eine autonome Stellung erlangen, ohne die anderen Bezugssysteme zu bagatellisieren.

Unsere Interpretation geht nicht darauf aus, historische Unzulänglichkeiten durch das Beibringen schlauerer Substitute

---

3) Friedrich Schlegel, zit. n.: Ludwig Rohner, Anfänge des Essays. In: "Akzente". Zeitschrift für Dichtung. München 1965, S. 318

jovial auszugleichen. Vielmehr ist eine Orientierung neuer Art gefordert, zu deren Anregung der Satz von Walter Benjamin dienen mag: "Wovor werden die Phänomene gerettet? Nicht nur, und nicht sowohl vor dem Verruf und der Mißachtung, in die sie geraten sind, als vor der Katastrophe, wie eine bestimmte Art der Überlieferung, ihre "Würdigung als Erbe" sie sehr oft darstellt. - Sie werden durch den Aufweis des Sprungs in ihnen gerettet. Es gibt eine Überlieferung, die Katastrophe ist."[4)]

Die Interpretamente vorliegender Konzepte über den Leib können die Spur zeigen, die sie selbst und den Leib sichtbar macht. Gegen den lokutionären Zugriff ausgewiesener Wahrheiten soll gerade die Dialogik auch jeglicher Theoriearbeit restituiert werden. Exemplarisch werden wir in der Rekonstruktion der Philosophie von Descartes ihr begegnen: Descartes I schafft Strukturen und Modelle, denen Descartes II eine überbordende Gefolgschaft aufkündigen muß. In diesem Zusammenhang ist auch der Hinweis auf die therapeutischen Zielsetzungen der Philosophie von besonderer Bedeutung. Am deutlichsten finden wir sie bei Descartes und Spinoza und natürlich bei den Arzt-Philosophen Mandeville und Locke. Bei Kant nehmen diese Aufgaben eine bislang kaum gewürdigte Bedeutung ein. Die Brisanz dieser Fragestellung liegt auch darin beschlossen, daß die Subjekte der Wissensgewinnung deutlich genug auf dem Spiel stehen können. Dem Ausweis dieser Dialogik sind herbeizitierte Versicherungen und Gewißheiten nicht zuträglich, eher kehrt sich das Bild hier um: An der Vielsprachigkeit der Signifizierung des Leibes und seiner immer wieder verordneten Stummheit offenbart sich ein fundamentales Unbehagen im Bezug auf seine Rechte einfordernden Ausdruckspräsenzen, seien sie nun im Hinblick auf die körperlich zugeordneten Triebe und Leidenschaften oder auf die Anfechtbarkeit und Hinfälligkeit in Krankheiten konzipiert.

Unser Ansatz unterscheidet sich fundamental von den regalfüllenden Einlassungen zur Leib-Seele-Problematik und ihren

4) Walter Benjamin, Das Passagenwerk. Frankfurt 1983, S. 591

konzipierbaren Beziehungen. Diesen Versuchen gegenüber sei auf dem negativen Nutzen dieser Arbeit insistiert: wo es keine bruchlose Philosophie des Leibes geben kann, sind Unternehmungen jener Art schon im Vorfeld auf das Stärkste belastet. Unser Verfahren gewinnt in der kritischen Absetzung von diesen Bemühungen Anklänge an eine tiefenhermeneutische Methode und ihre psychoanalytische Fundierung, ohne jedoch psychoanalytische Positionen zur Erklärung herbeizitieren zu wollen. Denn auch hinsichtlich der Psychoanalyse und der ihr folgenden Psychosomatischen Medizin ist eine befriedigende, abschließende Theoriegestalt dieser Fragen keineswegs in Sicht.[5)]

---

5) So hat sich Freund beispielsweise sehr ambivalent-kritisch Bemühungen Viktor v. Weizsäckers gegenüber geäußert, zu einer Verbindung von Körpergeschehen und Neurose im Rahmen eines Systembegriffes und der Einführung des Subjektes in die Medizin zu gelangen. Siehe:
Viktor v. Weizsäcker, Natur und Geist. München o. J., S. 125 f
Viktor v. Weizsäcker, Der Gestaltkreis. Frankfurt 1973.
Thure v. Uexküll formuliert, daß die beiden derzeitigen Paradigmen in der Medizin, nämlich das Maschinenmodell des Körpers und das Seelenmodell der Psychoanalyse, eine Vereinigung unter einem neuen Paradigma erst noch erfahren müssen. Anknüpfend an Arbeiten von Jakob v. Uexküll steht hier eine Zeichentheorie im Mittelpunkt. Die Umweltlehre als Theorie der Zeichenprozesse und ihre Grundlegung als Funktionskreis soll die Dichotomien überwinden helfen und zu einer grundlegenden Konzeption der Psychosomatik führen, die aus dem Kontext einer Spezialdisziplin innerhalb der Medizin herauszulösen ist.
Jakob v. Uexküll, Kompositionslehre der Natur. O. O., o. J.
Jakob v. Uexküll, Theoretische Biologie, Frankfurt 1973
Thure v. Uexküll, Der Körperbegriff als Problem der Psychoanalyse und der Somatischen Medizin.
Prax. Psychother. Psychosom. (1985) 30: S. 95 - 103
Thure v. Uexküll et al., Lehrbuch der psychosomatischen Medizin. München/Wien/Berlin 1979, bes. Kap. I - VIII
Wolfgang Wesiack, Psychoanalyse und praktische Medizin. Stuttgart 1980, bes. S. 231 ff
Den Beitrag Freuds zur Genese von psychosomatischer Grundlagentheorie referiert:
Johannes Cremerius, Zur Theorie und Praxis der Psychosomatischen Medizin. Frankfurt 1978, bes. S. 13 ff und S. 33 ff

Wie immer die Desintegration des in Zeichen auseinanderdividierten Leibes sich in der angestrebten Exaktheit der prototypischen Prozesse der Wissensgewinnung und -sicherung spiegeln läßt, so bleibt doch eine grundlegende Wiederholung der Grund einer potentiellen Anfechtung der Ordnungen des Sprachleibes: Die Suche nach dem Objekt als Signifikat wird angesichts der De-Präsentation des Leibes in den Zeichen zu einer Delegation des erkenntnisleitenden Begehrens an die dem Subjekt nun nicht mehr bewußt als Machtobjekte unterstellten Existenzformen. Darin einen Bruch mit einer auf Urteilsfunktionen bezogenen Einheit von Sprache und Denken aufzuspüren, bedeutet im gleichen Atemzug, die Zeichen und das in ihnen sekundär Materialisierte zu demaskieren. Die Herstellbarkeit und ihr intellektuelles Pendant der Identitätszuweisung offenbaren durch diesen Sprung die Indiskretion ihrer verborgenen Strebungen und lösen die rein funktionellen Einordnungen auf, die ein bewußtes Ich mit seiner als Werkzeug verstandenen Sprache dem Leib gegenüber mobilisiert.

Auch im Hinblick auf Arbeiten zur Grundlegung der Psychoanalyse ist das Interesse an Sprach- und Zeichenprozessen von zentraler Bedeutung. Im Anschluß an die marxistisch orientierte Weiterführung von Ansätzen bei Ludwig Wittgenstein:
Alfred Lorenzer, Sprachzerstörung und Rekonstruktion. Frankfurt 1977
Alfred Lorenzer, Sprachspiel und Interaktionsformen. Frankfurt 1977
Alfred Lorenzer, Die Wahrheit der psychoanalytischen Erkenntnis. Frankfurt 1976
Alfred Lorenzer, Kritik des psychoanalytischen Symbolbegriffes. Frankfurt 1972
Zur Rekonstruktion der Sprachkonzeption bei Freud siehe:
Gemma Jappe, Wort und Sprache in der Psychoanalyse. Frankfurt 1971.
Im Rückbezug auf de Saussure sind die Arbeiten von Lacan grundlegend:
Jacques Lacan, Schriften. Vol. I - III. Olten/Freiburg.
Serge Leclaire, Das Reale entlarven. Olten/Freiburg 1976
Serge Laclaire, Der psychoanalytische Prozeß. Olten/Freiburg 1971

Nach Anregung einer psychoanalytisch motivierten Zeichentheorie und ihren prinzipiell möglichen Relevanzen für eine psychosomatische Konzeption soll also danach gefragt werden, ob die Dichotomisierung von Körper und Geist, die die Aufklärungsphilosophie in breiter Front in Angriff nimmt, nicht in ihren symbolischen Relationen und Einbindungen immer schon die Interaktion zweier zeichengenerierter Entitäten ist. Aufzuweisen sind hier die untergründigen Ambivalenzen, die in den herrschenden Diskursformen in ihrer Genese zur Unkenntlichkeit verdunkelt werden können. Eine anspruchsvolle Form dieser Bearbeitung sollte sich jedoch davor verwahren, einfach von einer als Reduktion gefaßten Abwehr zu sprechen.

Der Leib ist als Garant der Greifbarkeit, Berührbarkeit der Welt und ihrer Materialität kein Zufluchtsort mehr, den eine simple Askese gegen seine Ordnungen noch realisieren könnte. Der Leib wird nicht mehr mündig; auch sensualistische Positionen wie diejenige von Thomas Hobbes werden eindeutig von Sprachprozessen überboten und getragen. Als Paradox zwischen seinen Bezugssystemen bleibt der Leib ein Ärgernis.

Die Seite seines Verlustes und seiner Restriktionen bleibt mit Radikalität anzusprechen, doch ist auch auf die Falle derartiger Bemühungen einzugehen. Wird der Aufweis des Inkommensurablen zu einer Leugnung des fundamentalen Doppelcharakters der Zeichen des Leibes, so wird bestenfalls der Fehler wiederholt, ein reines Signifikationsverhältnis zu exerzieren, das den - von woher auch immer - sprechenden Leib zum Autor haben soll. Der Leib als Zeichenträger und gesellschaftliche Spiegelfläche bleibt ein Skandal im Aufweis seiner untergründig virulenten Präsenz in seinem Anderen, er wird zum Nichts verflüchtigt in der globalen Leugnung seiner Verschränkungen. Die einzig mögliche Form der Restitution scheint uns hier der Aufweis eines Sprunges (Benjamin) unter gleichzeitiger Steigerung der Aussagemöglichkeit der diskursiven Prozesse zu sein.

Diese Aufgabe ist nur im Kontext einer Metaphilosophie zu bewältigen, die sich nicht als über- oder unterphilosophischen Schritt verstehen kann. Sie maßt sich nicht die Position des Schiedsrichters an. Sie will die verschiedenen Axiomatiken überbrückbar machen; ihre Vorgehensweise sind nicht die Gesetze von Substitution, Generalisierung und Widerspruchsfreiheit, sondern methodisch vielfältige wechselseitige Übersetzungen.

Philosophien und Philosophen sollen auch im Aufweis einer fundamentalen Dialogik als Redende aufgenommen werden,ohne durch die Anlegung einer letztendlichen Kartographie ein Gespräch zu beenden, das die Philosophie selbst ist.

Allgemeine Entscheidungsprozeduren im Sinne einer das Problem nochmals übersteigend-verdoppelnden Metatheorie sollen geringeres Gewicht finden als die Beachtung des als residual Ausgeschlossenen. Zum Thema werden Kategorie und Residuum, hier darstellbar als Spannung von Rationalität und Leib. Doch soll kein kategoriales Raster das neu entdeckte Insignifikante wiederum aburteilen.Ein Prozeß im nicht juristischen Sinne soll hier gerade nicht zu bündigen Urteilen kommen. Wir werden im Folgenden sehen, daß die Rekonstruktionen zumeist ein das Problem umkreisenden Charakter haben müssen, da sie nicht von der Stringenz eindeutig zu gewinnender Lösungsstrategien leben können. Insofern steht auch nicht die selbstherrliche Falsifizierung im Vordergrund, sondern die Wiederherstellung der Relevanz eines Themas im Sprechenlassen verschiedener divergierender Diskurse. Sie ist darauf angewiesen, daß Leser und Autor lernen, diese aktuellen Bezüge zu teilen. Wenn an einigen Punkten die Revision der festgeschriebenen Philosophiegeschichte sich als Konsequenz erweisen wird, so geschieht dies unter Beachtung einer fundamentalen Schwierigkeit der Sinngebung, die Konkretheit und Fiktion angesichts der Stellung des Gedankens zu seinem Leib

mitreflektieren muß. Diese Aufgabe kann nicht rein historisch eingrenzbar sein.[6)]

Wie viele wünscht sich auch diese Arbeit den innehaltenden Leser. Die den Einzelkapiteln vorangestellten "Aphorismen" sind für den Autor selbst Punkte des Stillstehens gewesen, die zu der Dynamik und Spannung geführt haben, deren inneres Leben der Aufweis des Themas ist. Auch ist daran zu erinnern, daß die als historisch besprochenen Auseinandersetzungen akutelle Konnotationen haben, deren Leugnung das Problem schon wieder zu einem "ideengeschichtlichen Relikt

---

6) Hier muß unsere Bearbeitung sich notwendig von vorliegenden sozial- und kulturhistorischen Ansätzen unterscheiden, ohne daran jedoch eine Abwertung irgendeiner Art zu knüpfen. Als wesentliche Orientierungen auch für unsere Interpretationen dienen:
Norbert Elias, Über den Prozeß der Zivilisation. Bd. I und II. Bern/München 1969, die soziogenetisch und psychogenetisch den Strukturwandel von Affekten und Selbstkontrolle nachzeichnen. Dem Verlust der leiblichen Spontaneität entspricht eine zunehmende Internalisierung von Fremdzwängen zugunsten einer Triebverschiebung.
Rudolf zur Lippe schildert Prozesse der Geometrisierung und Privatisierung des Leibes unter der Herrschaft einer instrumentellen Vernunft. Die Reversibilität der Entsinnlichung wäre für ihn im Anschluß auch an Marx an die Aufhebung der Instrumentalisierung des Verhältnisses von Arbeit und Natur gebunden.
Rudolf zur Lippe, Naturbeherrschung am Menschen. Bd. I und II. Frankfurt 1974.
Grundlegend als Übersicht dazu:
Dietmar Kamper, Volker Ritter (Hg), Zur Geschichte des Körpers. München 1976.
Gerd Göckenjan, Kurieren und Staat machen. Gesundheit und Medizin in der bürgerlichen Welt. Frankfurt 1985.
Beispiele für die Bearbeitung der Codierung von Leiblichkeit und ihren symbolischen Ordnungen lassen sich auch aus dem soziologisch-systemtheoretischen Ansatz von Niklas Luhman gewinnen. Exemplarisch in: Niklas Luhmann, Liebe als Passion. Zur Codierung von Intimität. Frankfurt 1983[2].
Von besonderer Bedeutung für die vorliegende Arbeit sind die Werke von Michel Foucault wegen ihrer verwandten Zielsetzung und Methodik:
Michel Foucault, Überwachen und Strafen. Frankfurt 1977
Michel Foucault, Sexualität und Wahrheit. Frankfurt 1983
Michel Foucault, Wahnsinn und Gesellschaft. Frankfurt 1973
Michel Foucault, Die Geburt der Klinik. München 1973

..., gut genug allenfalls für emsig-sterile Forscherbemühtheit[7] ! macht. So gehören beispielsweise die Auseinandersetzungen mit dem Maschinenmodell des menschlichen Körpers gerade in unserer medizintechnologisch geprägten Zeit zu einer Beunruhigung sowohl der Theorie als auch der betroffenen Einzelnen. Besonders Thure v. Uexküll hat auf diese Problemkonstanz hingewiesen. Er faßt seine Unzufriedenheit mit der Medizin in folgenden Worten zusammen: "Sie nennt sich Humanmedizin, aber sie weiß vom Menschen nur das, was er mit den Tieren gemeinsam hat, und von diesen wiederum nur so viel, wie wir von Maschinen wissen."[8]

Wenn wir die Ordnungen des Leibes in der Aufklärung bearbeiten, wollen wir auch einer historischen Aufklärung für die Gegenwart nachgehen. Philosophie ist aufzubieten gegen das Vergessen.

---

7) Jean Améry, Aufklärung als Philosophia perennis. In: Jean Améry, Weiterleben - aber wie? Stuttgart 1982, S. 248

8) Thure v. Uexküll, Vorwort des Herausgebers zu: Jakob v. Uexküll, Kompositionslehre der Natur, a.a.O. Innerhalb der medizinischen Wissenschaften ist diese Auseinandersetzung zum Dauerbrenner geworden. Exemplarisch dazu:
Hero Silomon (Hg.), Technologie in der Medizin. Stuttgart 1983
R. Hunt, J. Arras (Hg.), Ethical Issues in Modern Medicine. Palo Alto 1977
D. Rössler, Der Arzt zwischen Technik und Humanität. München 1977
J. Wunderli, K. Weishaupt (Hg.), Medizin im Widerspruch. Olten 1977
Diese Diskussionen greifen gegen das Maschinenmodell des menschlichen Körpers häufig auf eine anthropologisch orientierte Medizin zurück im Sinne von Viktor v. Weizsäcker, resp. auf phänomenologische Arbeiten von Jean Paul Sartre, H. Plügge und auf die grundlegend zeichentheoretisch vermittelte Konzeption der Psychosomatik von Thure v. Uexküll. Vgl.:
Viktor v. Weizsäcker, Der kranke Mensch. Stuttgart 1951
Viktor v. Weizsäcker, Pathosophie. Göttingen 1956
Viktor v. Weizsäcker, Zwischen Medizin und Philosophie. Göttingen 1957
Jean Paul Sartre, Das Sein und das Nichts. Reinbek 1985[2]
H. Plügge, Der Mensch und sein Leib. Tübingen 1967
H. Plügge, Wohlbefinden und Mißbefinden. Tübingen 1962
Ergänzt werden diese, eher die Patientensubjektivität und ihren Nahbereich des Austausches erfassende Ansätze auch in politischer und soziologischer Hinsicht durch die Publikationen von Silomon und Göckenjan, auf die oben verwiesen wurde.

B. Vorbereitungen

B.1. René Descartes

"Ich werde jetzt meine Augen schließen, meine Ohren verstopfen und alle meine Sinne ablenken, auch die Bilder körperlicher Dinge sämtlich aus meinem Bewußtsein tilgen oder, da dies wohl kaum möglich ist, sie doch als eitel und falsch für nichts achten; mit mir allein will ich reden. ... Ich bin ein denkendes Wesen, d. h. ein Wesen, das zweifelt, bejaht, verneint, wenig versteht, vieles nicht weiß, das will, nicht will, auch Einbildung und Empfindung hat."[1] René Descartes.

"... Das Gedankenexperiment des Wegdenkens ist die Grundbedingung des Einstieges in die Philosophie der Subjektivität. Die Weltgebundenheit wird ja als Problem nur dann ausdrücklich, wenn man sich von der Welt zu lösen sucht und begreift, daß es keine Chance der realen Ablösung gibt."[2] Walter Schulz

---

Die Sinne können täuschen. Descartes verweigert ihnen das Vertrauen, das ohne Korrektiv und sichere methodische Grundlage eine Verfestigung bloß scheinbarer Weltbilder begünstigt. Ein fester archimedischer Punkt soll im Denken erreicht werden, von dem ausgehend dann die Welt der körperlichen Dinge wieder konstruktiv in Besitz genommen werden kann. Für einen Augenblick soll im Experiment des Cogito die Matrix des Denkens erscheinen, die sämtliche Manifestationen dieses Denkens auf die Zugänglichkeit dieser neuen Basis gründet. Das hier Ausgeschlossene verfällt dem Zweifel, der auch als Verdacht und Verneinung gelesen werden kann; die Persistenz des Negierten wird von Descartes deutlich beschrieben:

"Indessen - mögen uns auch die Sinne mit Bezug auf zu kleine und entfernte Gegenstände bisweilen täuschen, so gibt es

---

1) René Descartes, Meditationen über die Grundlage der Philosophie. Hamburg 1960, S. 30

2) Walter Schulz, Ich und Welt. Philosophie der Subjektivität. Pfullingen 1969, S. 53

doch am Ende sehr vieles andere, woran man garnicht zweifeln kann, wenngleich es aus denselben Quellen geschöpft ist; so z. B. daß ich jetzt hier bin, daß ich,mit meinem Winterrock angetan, am Kamin sitze, daß ich dieses Papier mit den Händen betaste und ähnliches; vollends, daß diese Hände selbst, daß überhaupt mein ganzer Körper da ist, wie könnte man mir das abstreiten? Ich müßte mich denn mit ich weiß nicht welchen Wahnsinnigen vergleichen, deren ohnehin kleines Gehirn durch widerliche Dünste aus ihrer schwarzen Galle so geschwächt ist, daß sie hartnäckig behaupten, sie seien Könige, während sie bettelarm sind..."[3)]

Die Askese der Erkenntnisfundierung im Hinblick auf den Körper mag ein privilegierter Augenblick sein, ein Aufstieg der Seele mit Reminiszenzen an augustinische und Renaissance-Traditionen.[4)] Offen bleibt jedoch zunächst die Frage, wozu denn eigentlich "Ich" gesagt werden kann und ob der Körper diesem Ich gegenüber extrateritorial vorgestellt werden kann.

"Dann prüfte ich aufmerksam, <u>was</u> ich wäre, und sah, daß ich mir vorstellen könnte, ich hätte keinen Körper, es gäbe keine Welt und keinen Ort, wo ich mich befände, aber daß ich mir deshalb nicht vorstellen könnte, daß <u>ich</u> nicht wäre; im Gegenteil, selbst daraus, daß ich an der Wahrheit der anderen Dinge zu zweifeln dachte, folgte ja ganz einleuchtend und sicher, daß ich war; sobald ich dagegen aufgehört zu denken, mochte wohl alles andere, das ich mir jemals vorgestellt, wahr gewesen sein, <u>ich</u> aber hatte keinen Grund mehr, an mein Dasein zu glauben."[5)]

---

3) Descartes, Meditationen, S. 16
Die "schwarze Galle" ist ein Hinweis darauf, daß Descartes hier an eine Theorie der Melancholie anknüpft, auf die wir im Folgenden noch genauer eingehen werden.

4) Siehe dazu: Bertrand Russell, History of Western Philosophy. London 1980, S. 548.
Rainer Specht, Descartes.Reinbek 1966, S. 86

5) René Descartes, Abhandlung über die Methode des richtigen Vernunftgebrauchs. Stuttgart 1961, S. 31

Die Konstitution des "Ich" bedeutet einen Bruch, der sich dem Rückzug aus dem Kontingenten verdankt, das nun zum Anderen, zum Fremden wird. Das Ich, solcherart vom Körper geschieden, wird bei Descartes substanzmäßig abgesichert. Es bedarf weder einer Verortung noch einer Verschränkung mit körperlichen Prozessen; gerade diese würden seine erreichte Autonomie untergraben. Es kann sich nicht einer äußeren Erzeugung unterordnen. Tut es das, so wird Wahrheit fraglich. In einem Akte erneuter Weltaneignung wird das Cogito auch Garant dafür, der körperlichen Welt Gesetz und Bestimmung zu geben.

Die Descart'sche Definition der Substanz ist Signum dieser Scheidung. Substantia bedeutet ihm "res, quae ita existit, ut nulla alia re indigeat ad existendum".[6] Innerhalb dieser Substanzenlehre ergibt sich im Hinblick auf ihren jeweiligen Geltungsbereich kein Problem des "Anderen" und Fremden. Der unendlichen Stubstanz Gott (substantia infinita sive deus) sind zwei endliche Substanzen zugeordnet: die durch Ausdehnung definierten Körper (substantia finita extensa sive corpus) und der Geist (substantia finita cogitans sive mens).

Die Einfachheit des Ich, getragen durch die Intuition des Cogito, ist Voraussetzung für einen neuen prototypischen Prozeß der Erforschung der Wahrheit, der Anspruch auf Gewißheit erheben kann. "Alles übrige aber, woraus sich die Vorstellungen der körperlichen Dinge zusammensetzen, nämlich Ausdehnung, Gestalt, Lage und Bewegung ist zwar in dieser Form, da ich nichts anderes als ein denkendes Wesen bin, nicht in mir enthalten, da es aber nur gewisse Bestimmungen einer Substanz sind und ich eine Substanz bin, so könnten sie, wie es scheint, in vollkommenerer Form in mir enthalten sein."[7]

---

6) René Descartes, Die Prinzipien der Philosophie. Leipzig 1908, I, 51

7) Descartes, Meditationen, S. 41

"Meine Gewißheit, zu sein, wird, wenn sie nicht vorprädikativ sein kann, auf meinen Atem verzichten müssen. Und wenn mein Körper und alle materiellen Dinge und sogar der Himmel, die Erde, ja auch die anderen Geister mir die Evidenz entziehen, die ich von ihnen haben kann oder haben möchte, genügt mir meine "Seele", um in völliger Sicherheit zu leben, und sei es nur, weil sie die Macht hat, alles zu verneinen.:"[8)]

Res extensa, die Mechanik des Körpers

Die Welt der körperlichen Dinge rückt in die Position von Objekten, die in einer konstitutiven Bestimmung angeeignet werden sollen. Klar und deutlich erkennen zu können bedeutet nach den 4 Regeln, die Descartes in der Abhandlung über die Methode des richtigen Vernunftgebrauchs vorstellt,

1. niemals eine Sache als wahr anzunehmen, die ich nicht als solche sicher und einleuchtend erkennen würde, das heißt, sorgfältig die Übereilung und das Vorurteil zu vermeiden...

2. jede der Schwierigkeiten, die ich untersuchen würde, in so viele Teile zu zerlegen als möglich und zur besseren Lösung wünschenswert wäre.

3. meine Gedanken zu ordnen; zu beginnen mit den einfachsten und faßlichsten Objekten und aufzusteigen allmählich und gleichsam stufenweise bis zur Erkenntnis der kompliziertesten, und selbst solche Dinge für geordnet zu halten, von denen natürlicherweise nicht die einen den anderen vorausgehen.

---

8) Luce Irigaray, Speculum. Spiegel des anderen Geschlechts. Frankfurt 1980, S. 228 f

9) Descartes, Meditationen, S. 64

4. Überall so vollständige Aufzählungen und so umfassende Übersichten zu machen, daß ich sicher wäre, nichts auszulassen.[10)]

Paradigma dieser Vorgehensweise ist die Mathematik bzw. die Geometrie.[11)] Sie fordert in ihrer Reduktion der Objekte auf Beziehungsformen und Verhältnisse eine entsprechende sinnliche Konstitution. "Sekundäre" Qualitäten wie Wärme, Geschmack, Farbe, Geruch werden schon im Vorfeld durch ihre Definition von den erkenntnissichernden Vorgehensweisen ausgeschlossen. Das Sehen wird aus dem Ensemble sinnlicher Näherungsweisen herausgelöst und im Sinne eines technischen Verfahrens fixiert. Seine Gegenstände sind Gestalt und Bewegung.[12)] Die Sinnesempfindungen sind nur für die selegierende Funktion des Geistes gegeben. Als mechanisch verursachte stehen sie im Kontinuum materieller Austauschprozesse, ihren Wert jedoch erhalten sie nach Maßgabe der Zuträglichkeit zum Geist und zu seinem Ganzen.[13)]

---

10) Descartes, Abhandlung, S. 18
Adorno spricht in Bezug auf die Regeln von einer "identitätsphilosophischen Supposition", die sich gerade im rationalistischen Anspruch auf Totalität als Willkür offenbare. Siehe:
Theodor W. Adorno, Der Essay als Form. Ges. Schriften Bd. II. Frankfurt 1974, S. 24

11) Die Genese paradigmatisch verfaßter Wissenschaften hat Thomas Kuhn in: Die Struktur wissenschaftlicher Revolutionen. Frankfurt 1967 bearbeitet. Gegenüber seinem Ansatz haben Gernot Böhme u. a. geltend gemacht, daß in der vorparadigmatischen Wissenschaft im Rahmen der Entwicklung von Instrumenten und der dadurch ermöglichten Erweiterung der Erfahrungsbereiche durchaus systematisierte und rational rekonstruierbare Strukturen zum Tragen kommen, in: G. Böhme et al., Experimentelle Philosophie. Frankfurt 1977, bes. S. 185 f.

12) Nach Specht, Descartes, S. 99
In seiner "Dioptrik", ursprünglich einer der 3 Essays im Anhang des Discours, hat Descartes den Sehvorgang im Sinne seiner geometrischen Universalmethode abgehandelt.

13) Descartes, Meditationen, S. 74

Die Descartsche Konzeption steht in Verbindung mit theoretischen und praxisbezogenen Umbrüchen der Philosophie des 17. Jahrhunderts. Handwerker, Ingenieure, Mechaniker werden zu ungunsten der tradierten Naturphilosophie, die nunmehr das Verdikt des akademisch-Unproduktiven trifft, zu richtungsweisenden Gesprächspartnern der Philosophie. Die Mechanik tritt das Erbe der Physik an.[14] Sie ermöglicht, im Erstellen und Anwenden von Meßinstrumenten die Grundlagen einer allgemeinen methodischen Anleitung zu erkennen. "Der Erkenntnisakt mußte in erster Linie die Naturphilosophie interessieren, die sich in diesem siebzehnten Jahrhundert zerschlagen sieht. Wie könnte es auch anders sein, bilden doch die Sinne, die Fähigkeit, die Gegebenheiten der Umwelt zu kombinieren und die von anderen geäußerten Meinungen zu organisieren, für diese Philosophie ein privilegiertes Instrument, die Welt zu erfassen; und dieses Instrument ist der menschliche Organismus. Die alten philosophischen Disziplinen kannten keine anderen Instrumente."[15] Die Normierungsleistungen von Meßinstrumenten setzen auch den Standard für die Sinnlichkeit im Prozeß der Erkenntnis fest. Das menschliche Auge wird gemessen an Leistungen informationsgewinnender Apparate. Galileis Fernrohr verkörpert auch einen Anspruch an die menschliche Wahrnehmung.

Natur und Technik werden kompatibel und ineinander übersetzbar. Galilei liest das Buch der Natur, das in mathematischen Symbolen abgefaßt ist; Descartes schafft eine Grundlage methodischer Art, die Produktion und Quantifikation von Artefakten in eine allgemeine Naturphilosophie zu integrieren. Nur Gott ist unbedürftig, alles weitere unterliegt der "Herstellungsbedürftigkeit".[16]

---

14) Serge Moscovici, Versuch über die menschliche Geschichte der Natur. Frankfurt 1984², S. 262

15) Moscovici, S. 292

16) Martin Heidegger, Sein und Zeit. Tübingen 1977, S. 92. Heideggers Kritik an Descartes hebt hervor, daß dieser die Äquation Sein=ständige Vorhandenheit auf grundsätzlich undiskutierten ontologischen Fundamenten errichtet. "Die cartesische Analyse der "Welt" ... bedarf nur der leicht durchzuführenden Ergänzung des Naturdinges zum vollen Gebrauchsding." Sein und Zeit, S. 99

Die Körpermaschine

"Ich stelle mir einmal vor, daß der Körper nichts anderes sei als eine Statue oder Maschine aus Erde, die Gott gänzlich in der Absicht formt, sie uns so ähnlich wie möglich zu machen und zwar derart, daß er ihr nicht nur äußerlich die Farbe und die Gestalt aller unserer Glieder gibt, sondern auch in ihr Inneres alle jene Teile legt, die notwendig sind, um zu laufen, essen, atmen, kurz alle unsere Funktionen nachahmen zu lassen, von denen man sich vorstellen könnte, daß sie aus der Materie ihren Ursprung nehmen und lediglich von der Disposition der Organe abhängen. Wir sehen Uhren, kunstvolle Wasserspiele, Mühlen und andere ähnliche Maschinen, die, obwohl sie nur von Menschenhand hergestellt wurden, nicht der Kraft entbehren, sich aus sich selbst auf ganz verschiedene Weise zu bewegen."[17)]

Descartes lädt seine Leser zu einem Gedankenexperiment ein, das ihm selber auch im Hinblick auf praktische Erfahrungen vertraut ist. Schon früh beschäftigt er sich mit Anatomie und Physiologie. Er genießt bei seinen Nachbarn wegen angeblicher Vivisektionen einen höchst zweifelhaften Ruf. Er untersucht die Entwicklung des Foetus, stellt aufgrund eigener Beobachtungen eine Theorie der Herz- und Kreislauffunktion auf. Er zergliedert den anatomischen Vorgang des Sehens und bringt Vorschläge zu seiner technisch-apparativen Verbesserung ein. Er entwirft Seiltänzer-Automaten, eine künstliche Taube, einen Tantalus-Automaten und plant ein bemanntes rotierendes Flugobjekt.[18)]

Die innere Grammatik des Bildes, das Descartes vom menschlichen Körper entwirft, ist abgehoben von unserer leiblichen Sinnlichkeit. Die Maschine als konstruktiver Prototyp ermöglicht durch diese Distanzierungen schärfere analytische Trennungen. Die Differenz von menschlichen und tierischen Körpern wird hinfällig.[19)]

---

17) René Descartes, Über den Menschen (1632) sowie Beschreibung des menschlichen Körpers (1648). Hg. K. E. Rothschuh. Heidelberg 1969, S. 44

18) Nach Specht, S. 72, S. 108 f und Rothschuh, S. 12

19) Descartes, Abhdlg., S. 44

Kernstück der Theorie ist die Konzeption des Kreislaufes und der Bewegung des Herzens. Sie erklärt Produktion und Distribution von Dynamik in der funktional analysierten Körpermaschine: im kleinen Blutkreislauf wird das Blut in der Lunge verdichtet und gekühlt, der große Blutkreislauf transportiert Wärme und Nahrung, insbesondere aber Spirituspartikel, feinstoffliche Lebensgeister, in der hydraulischen Maschine. Sie treten durch Poren aus und beleben den gesamten Körper.[20] Die Arbeitsweise des Herzens verdankt sich nicht einer besonderen organischen Kraft unbestimmter Herkunft, sondern wird durch eine Art Verbrennung ohne Feuer erklärt. Diese ist für den Pulsschlag verantwortlich, indem sie durch Ausdehnung und Überdruck das Blut in die Arterien treibt. Im Gehirn werden in das Blut die "Lebensgeister", die aus der Zirbeldrüse austreten, aufgenommen und in die "Nervenröhren" weitergeleitet. In diesen Röhren befinden sich Stränge, die für die Muskelbewegungen verantwortlich sind. Die Nervenröhren leiten auch die sinnlichen Empfindungen zum Gehirn, das seinerseits mit spezifischen Muskelaktivitäten auf sie antworten kann.

Das Gehirn ist ein System von Leitungsröhren für die Animalgeister. Die Zirbeldrüse ist für ihre Produktion, die aufgrund unterschiedlicher körperlicher Basisingredienzien (wechselnde Quantität und Qualität des Blutes, der Atemluft, der Magenfunktionen etc.) variieren kann, Hersteller und Hauptverteiler. Wahrnehmungs- und Gedächtnisleistungen kommen aufgrund von Engrammen im Gehirn zustande:

"Sie (die Spiritus) haben die Kraft, diese Zwischenräume ein wenig zu erweitern und die kleinen Fäserchen, die sie auf ihrem Wege treffen, zu biegen und in einen verschiedenen Zustand zu versetzen ... Auf diese Weise werden sie auch hier Figuren zeichnen, die denjenigen der Objekte entsprechen, wohl nicht so leicht und auf den ersten Anhieb wohl nicht so genau ... aber allmählich besser und besser,

---

20) Descartes, a.a.O., S. 39 ff

je nachdem, ob ihre Wirksamkeit stärker ist, ob sie länger dauert oder ob sie mehrmals wiederholt worden ist. Das ist der Grund dafür, daß diese Figuren sich nicht mehr so leicht verflüchtigen, sondern dort aufbewahrt werden derart, daß sich dadurch die Ideen, die vorher auf dieser Drüse waren, noch lange Zeit danach dort bilden können, ohne daß die Gegenwart der Objekte, denen sie entsprechen, dazu erforderlich ist."[21)]

Die Objekte gewinnen über die materielle Einschreibung in den Körper Konstanz; sie werden um so deutlicher erkannt, als sie zu ihrer Wahrnehmung bereits vorhandene materielle Bahnungen im Gehirn evozieren.

Die Zirbeldrüse ist schon aufgrund ihrer nicht doppelt angelegten Struktur - im Unterschied zu den Augen, Ohren, Großhirnhemisphären etc., privilegiert. Sie ist Sitz des sensus communis, der die synthetisierenden Leistungen für die Wahrnehmung erbringt. Hier werden etwa aus zwei Bildern von zwei Augen einheitliche Wahrnehmungen ermöglicht, die auf die Seele wirken und eine Gestalt sehen lassen.[22)]

---

21) Descartes, Abhandlung über den Menschen, S. 110

22) René Descartes, Die Leidenschaften der Seele. Hg. Klaus Hammacher. Hamburg 1984, S. 61
Der "sensus communis", von Aristoteles (Parva naturalia 467b) noch dem Herzen zugeordnet, wird bei Descartes in das Gehirn verlagert. Bei der Aufarbeitung der Philosophie Kants werden wir darauf zurückkommen.

Die Seele hat ihren Sitz in der Zirbeldrüse. Sie wirkt auf den Fluß der Lebensgeister ein, indem sie die Stellung der frei an kleinen Arterien aufgehängten Drüse reguliert und damit die Distribution der Lebensgeister steuern kann. Sie wird, nach der polemischen Formulierung von Ryle, zum Gespenst in der Maschine und zum Robinson Crusoe des Geistes.[24] Descartes konzipiert diesen Zusammenhang zwischen der Res extensa und der Res cogitans, um letztlich einen Brückenschlag zwischen beiden Substanzen zu leisten, der die Autonomie in Bezug auf die andere weitestgehend aufrechterhalten soll.

Aber nicht nur diese Vereinigung im Hinblick auf das Innengeschehen der körperlichen Mechanik ist von Bedeutung, sondern auch die Weltsicht, die sie der einsamen Seele ermöglichen soll. Denn diese ist ausgeschlossen von der direkten Beteiligung und Einflußnahme auf äußere körperliche Prozesse. Ihr Partner ist streng genommen lediglich die Zirbeldrüse, ihre Rückversicherung ist Gott als letzter Garant für die Realität der Außenwelt. Die zugewiesene Stellung ist Pendant zur Isoliertheit des Cogito.

23) Descartes, Die Leidenschaften der Ssele, S. 57 ff
Die Descartsche Lösung, zwischen die substanzmäßig geschiedenen Bereiche ein materielles Verbindungs-Instrument dieser Art einzuführen, ist schon früh kritisiert worden. Innerhalb der medizinischen Wissenschaften wurde die Haltbarkeit dieser Ansicht bestritten. Siehe:
N. Stensen, Discours sur l'anatomie du cerveau. (1665)
Thomas Bartholinus, Anatomia reformata Ludg. Batav. (1651), S. 337
K. E. Rothschuh, Anmerkung zu S. 112 in: Descartes, Abhandlung über den Menschen.
Für die Weiterführung der Ansätze Descartes im Occasionalismus steht die Unfruchtbarkeit dieser Vermittlung fest. Letztlich seien Vermittlung und gegenseitige Einwirkung von Körper und Geist dem direkten Eingriff Gottes unterstellt.
Auch Spinoza kritisiert die Inkonsequenz dieser Theorie von Descartes und stellt fest, daß Descartes letzten Endes doch auf die Güte Gottes angewiesen bleibt, um die Vereinigung von Körper und Geist zu sichern. Leibniz entdeckt in dieser als desolat erkannten Konzeption einen wesentlichen Impetus seiner eigenen philosophischen Weiterentwicklung. Siehe:
Baruch de Spinoza, Die Ethik nach geometrischer Methode dargestellt. Hamburg 1976, S. 263 ff
G. W. Leibniz, Hauptschriften zur Grundlegung der Philosophie II. Hamburg 1966, S. 63 ff

24) Gilbert Ryle, Der Begriff des Geistes. Stuttgart 1969, S. 13 und S. 19

"Doch da sehe ich zufällig vom Fenster aus Menschen auf der Straße vorübergehen, von denen ich ... gewohnt bin zu sagen: ich sehe sie, und doch sehe ich nichts als die Hüte und Kleider, unter denen sich ja Automaten verbergen könnten![25)]

Keine körperliche Teleologie im Sinne einer ausgezeichneten Stellung des menschlichen Organismus oder besonderer Zugangsweisen zu ihm oder anderen kann Descartes akzeptieren. Er macht gerade dem von ihm bewunderten englischen Mediziner Harvey, dem die Entdeckung des Blutkreislaufes in einer Weise, die Descartes zustimmend zitiert, zu verdanken ist, den Vorwurf, mit angeneommenen "facultates" die theoretischen Möglichkeiten seiner Entdeckung für eine grundsätzliche Modellbildung auf mechanischer Basis verkannt zu haben. In gleicher Absicht kritisiert er auch Physiologien zeitgenössischer Autoren.

---

25) Descartes, Meditationen, S. 28
"Denken im Dienste menschlicher Wohlfahrt steht im Programm dieses Philosophen. Aber ist es einem Philosophen wirklich ernst damit,der das Laufen und Treiben seiner Mitmenschen vergleichsweise mit einer Landschaft beschreibt und sich nicht scheut, Menschen mit Alleebäumen und Herdenvieh zu vergleichen und der, wenn er ihnen nachblickt, statt ihrer gebückten Haltung und ihrer nervösen Eile nur Hüte und Mäntel sieht?"
Rolf Denker, Grenzen liberaler Aufklärung. Stuttgart 1968, S. 31.

26) Jean Fernel, Physiologia. Liber I - VII, Frankfurt (1581)
Nach Fernel haben 3 Haupt-facultates (naturalis,vitalis, animalis) eine Reihe von Untervermögen in Bezug auf Ernährung, Sinne und Bewegung. Rothschuh nennt sie "Lücken der Kausalität" der damaligen Physiologie. Descartes löst sie durch seine Körpermaschinerie, die nur noch unter allgemeinen Bewegungsgesetzen steht, auf.
Siehe: Rothschuh, a.a.O., S. 17 - 23
Auch William Harveys Darstellung von Herz- und Kreislauffunktionen greift in wesentlichen Punkten zur Absicherung auf Aristoteles zurück. Getreu der Sprachverwendung von Vesalius spricht er von der "fabric of nature" (S. 7), von der "fabric of the heart" (S. 52), eine Konzeption von Maschinemodellen kommt bei ihm nur illustrativ am Rande vor. (S. 50) Jedoch finden sich Bestimmungen, die leicht in einen Diskurs der Mechanik integrierbar sind, wenn er von "harmony and rhythm, distribution into the whole body, complete movements as it were in a circle, quantities, continuity, etc. schreibt, die die Natur unter dem Gesetz größtmöglicher Ökonomie konstruiert.

Durch den Rekurs auf eine nicht-hinterfragbare Eigengesetzlichkeit des Leibes im Hinblick auf seine vermögensgestützte Selbsregulierung würde der von Descartes gleistete Neuansatz des Wissens dementiert. Statt jener Schulphilosophie gilt es, "eine praktische (Philosophie) zu erreichen, wodurch wir die Kraft und die Tätigkeiten des Feuers, des Wassers, der Luft, der Gestirne, der Himmel und aller übrigen uns umgebenden Körper ebenso deutlich wie die Geschäfte unserer Handwerker kennenlernen und also imstande sein würden, sie ebenso praktisch in allem möglichen Gebrauch zu verwerten und uns auf diese Weise zu Herrn und Eigentümern der Natur zu machen."[27] Der technischen Utopie ist die Neubegründung der Medizin das zentrale Anliegen, sie dient "vorzugsweise zur Erhaltung der Gesundheit, die ohne Zweifel das erste Gut ist und der Grund aller übrigen Güter des Lebens ... Wenn es irgendein Mittel gibt, um die Menschen insgesamt weiser und geschickter zu machen, ... müsse (man) es in der Medizin suchen. Die jetzt gebräuchliche Medizin enthält freilich sehr weniges von diesem Nutzen."[28]

Der Weg zu dieser Utopie ist die Macht, die in den Gesetzesvorstellungen eingeschrieben ist. Erst mit Bacon, Descartes und anderen rückt die Gesetzesmetapher in eine Zentralposi-

---

William Harvey, An anatomical disputation concerning the movement of the heart and the blood in living creatures. (1628), Oxford 1976.
Walter L. V. Brunn, Kreislaufgeschehen in William Harveys Schriften. Berlin 1967, S. 42 f.
Reinhard Löw, Philosophie des Lebendigen. Frankfurt 1980, S. 84 ff
Vesalius, De humani corporis fabrica. Basel 1534

27) Descartes, Abhandlung, S. 58
Die Formulierung Descartes' steht im Kontext mit gleichlautenden Entwürfen bei Francis Bacon.
Francis Bacon, Das Neue Organon. (Novum Organon). Berlin/Ost, 1962

28) Descartes, Abhandlung, S. 58
Descartes muß dieser Aufgabenstellung auch persönlich eine hervorragende Dringlichkeit zugestanden haben. Er bittet "in einem Brief aus Amsterdam seinen erkrankten Freund Marsenne, sich so lange zu erhalten, 'bis ich weiß, ob eine auf unfehlbaren Beweisen erbaute Medizin gefunden werden kann, wie ich sie gegenwärtig suche'".
Specht, Descartes, S. 72

tion der Theoriebildung.[29] Ältere Vorstellungen der Renaissance, wonach Lebewesen ganzheitlich-individuelle, sich selbst erhaltende und reintegrierende Wesenheiten[30] darstellen, werden hinfällig.

Nicht mehr Vorstellungen von der Herstellbarkeit eines "homunculus", die in der Renaissance etwa von Paracelsus unter der Direktive ausgesprochen wurden, in einen nahen Kontakt und Austausch mit geheimen alchemistisch verstandenen Naturkräften zu gelangen, beherrschen die neue Zukunftssicht. Bereits Bacon beschreibt in seiner utopischen Erzählung von der Insel Neu-Atlantis, was Descartes im Sinne direkter Herstellbarkeit auf mechanischer Basis anvisiert: Genetische Manipulationen, Chemotherapien, Verbesserung der menschlichen Wahrnehmungsfähigkeit durch optische und akustische Instrumente, anatomische Techniken etc. Auf diesem Stand der Technik sind auch die Sinnestäuschungen domestiziert. In einem eigenen Haus auf Bacons Insel werden sie zum Schaustück für die auf-

---

29) "Es ist eine überraschende Tatsache, daß vor den Autoren Bacon, Descartes, Spinoza, Huygens, Boyle und Newton praktisch kein Gebrauch von der Gesetzesmetapher gemacht wird. Jedenfalls werden keine einzelnen Regelmäßigkeiten der Natur Gesetze genannt. Dagegen existiert eine Tradition vom Naturgesetz (lex naturalis, lex eterna) als einer Wirkung der Weisheit Gottes zu reden, die dem Menschen und der Natur eingepflanzt ist ... Im Verlauf der Renaisance erhält die technische Ausdrucksweise regula zunehmende Bedeutung: die Natur folgt Regeln". W. Krohn, Die "Neue Wissenschaft" der Renaissance, in: Böhme et al., Experimentelle Philosophie, S. 89
Innerhalb dieser Entwicklung sind ebenso die politischen Implikationen einer hierarchisierenden Naturvorstellung aufzulösen. Deutlich finden sich diese in Harveys Widmungsschreiben seiner "Anatomical disputation", wo er das Herz aller Kreaturen, die Quelle des Lebens mit dem König, der Sonne seines Mikrokosmos ist, vergleicht. in: W. Harvey, a.a.O., S. 3

30) Hans Blumenberg, Aspekte der Epochenschwelle: Cusaner und Nolaner. Frankfurt 1976, S. 144

geklärten Betrachter. "Ihr könnt euch denken, daß es uns, die wir es in der Naturerkenntnis und -beherrschung so wunderbar weit gebracht haben, ein leichtes wäre, den menschlichen Sinnen so viel vorzuspiegeln, wenn wir natürliche Dinge mit dem Nimbus des Wunderbaren ausschmücken und aufbauschen würden.Aber uns ist jeder Betrug und jede Lücke verhaßt."[31)]

31) Francis Bacon, Neu-Atlantis. Stuttgart 1982, S. 54
Nova Atlantis, nach Bloch die erste "technisch reflektierte Utopie" stellt sich vor allem die Frage der Entfesselung der Produktivkräfte und bricht "kurz vor der Frage nach dem besten Staat ab."
Ernst Bloch, Das Prinzip Hoffnung. Frankfurt 1977, S. 736 ff

Descartes: Revision

"... Melancholiker oder gänzlich vom Körper Getrennte..." Descartes.[32)]

"Wie unheimlich wird der Leib dort, wo er noch als Maschine verständlich wird, wie "heimisch" wird das "Wesen" der Maschine, wo sie wie eine Fortsetzung unseres Leibes erscheint. Es gibt da eine Anatomie, die beide, Maschine wie Leib, fest umschließt."[33] Hans-Dieter Bahr.

Ich behaupte nun mit Descartes, daß die bis hierhin geleistete Rekonstruktion zur Erfassung seiner Philosophie des Leibes keinesfalls zureichend ist. Kann sie auch das Prestige für sich in Anspruch nehmen, wirkungsgeschichtlich Priorität vor anderen Ansätzen bei Descartes erlangt zu haben, so stellt sich das Problem der Offenlegung verschütteter Theoreme um so deutlicher: gegen die Monotonie und Homologie des Referierten setzt ein Protest ein, dessen Autor Descartes selbst wird.

"Für Seele und Körper zusammen haben wir schließlich nur den (Begriff) ihrer Vereinigung, von welchem der der Kraft abhängt, die die Seele hat, den Körper zu bewegen, und der Körper, auf die Seele zu wirken, indem er deren Gefühle und Leidenschaften verursacht."[34)]

Dem Leib in der alltäglichen Wahrnehmung ist die Vernunft nachgeordnet. Nicht der Körper unter Körpern, sondern der Leib als ausgezeichnet zum Ich Gehöriger wird thematisiert.

"Auch nahm ich nicht grundlos an, daß der Körper, den ich nach einer Art Sonderbefugnis den meinen nannte, mir enger angehörte als irgendein anderer. Ich konnte mich nämlich niemals von ihm trennen wie von den übrigen Körpern, alle

32) René Descartes, Briefe 1629 - 1650. Hg. Max Bense, Köln 1949, S. 318
Brief an Elizabeth, 6. Oktober 1648

33) Hans-Dieter Bahr, Über den Umgang mit Maschinen, Tübingen 1983, S. 113

34) Descartes, Brief an Elizabeth, 21. Mai 1643

Begierden und Affekte empfand ich in ihm und für ihn, und schließlich nahm ich den Schmerz und den Kitzel der Lust in seinen Gliedern,nicht aber in anderen außer ihm befindlichen Dingen wahr."[35] Die Verbindung zwischen Körper und Geist mag trotz aller theoretischen Versuche mit der Zirbeldrüse ein Ignorabimus bleiben; daraus folgt, daß der Zweifel nicht rechtens auf sämtliche Sinnesleistungen in Permanenz ausgedehnt werden darf oder kann. "Und in der Tat unterliegt es keinem Zweifel, daß alles das, was mich die Natur lehrt, etwas Wahres in sich birgt. Denn unter Natur, allgemein betrachtet, verstehe ich nichts anderes als entweder Gott selbst oder die von Gott eingerichtete Schöpfungsordnung; unter meiner Natur im besonderen aber nichts anderes als den Inbegriff dessen, was Gott mir verliehen hat ... Ferner lehrt mich die Natur, ... daß ich meinem Körper nicht nur wie ein Schiffer seinem Fahrzeug gegenwärtig bin, sondern daß ich ganz eng mit ihm verbunden und gleichsam vermischt bin, so daß ich mit ihm eine Einheit bilde."[36]

Eine gesetzmäßige Klärung dieser Konstitution wäre nach Descartes unmöglich, denn dazu seien andere Erkenntnis-und Umgangsformen aufzusuchen als diejenigen, die in der mathematisch-geometrischen Konstruktion zum Tragen kommen. Der hier verlassene Diskurs kann nicht zur Erhellung von Problemen dienen, die er schon von seiner Anlage her tabuisiert und ausschließt. Die radikale Konsequenz dieser Revision ist, daß

"sogar für Descartes selbst ... für die Frage nach der Beziehung zwischen Leib und Seele nicht die Philosophie zuständig (war). Die Philosophie hatte sich sozusagen über die von den Alten gesuchte praktische Weisheit erhoben und war professionell geworden, fast so professionell wie die

---

35) Descartes, Meditationen, S. 68

36) Descartes, Meditationen, S. 72

Mathematik, deren Gegenstand das Symbol der charakteristischen Unbezweifelbarkeit des Mentalen war. 'Es geschieht nur im täglichen Leben und im normalen Gespräch, wo wir uns des Meditierens und des Studiums von Dingen, die unser Vorstellungsvermögen reizen, enthalten, daß wir die Einheit von Körper und Seele begreifen lernen ... jene Einheit, die jeder ohne zu philosophieren immer bei sich selbst wahrnimmt'."[37)]

Der Mensch ist nicht mehr Kompositum aus einer Körpermaschine und einem Besitz- und Kontrollrechte geltend machenden "Röhrenmeister" in der Zirbeldrüse. Die Produktivität innerhalb eines Rahmens der pragmatischen Lebenswelt verbürgt die ihm vorläufige Vereinigung der analytisch geschiedenen Bereiche.[38)] Wenn Descartes in den Meditationen diese quasi vorreflektive Struktur zum Endpunkt seiner Erörterungen macht, bekräftigt er damit, keine Geltung der vorher projizierten Scheidungen über ihren eigentlichen Aussagebereich hinaus akzeptieren zu können.

Vor allem in seinem Briefwechsel mit Elizabeth und in der Schrift "Die Leidenschaften der Seele" rückt Descartes von dem Konzept der speziellen Verortung des Geistes in der Zirbeldrüse ab und drückt die Anwesenheit des Geistes im ganzen Körper aus. Damit verbunden ist eine Beschreibung des menschlichen Körpers, die in fundamentaler Weise von einem simplen Maschinenmodell unterschieden werden muß.[39)]

Die Bilder in der Kybernetik des Leibes

Die Tiere sind bewußtlose Automaten; das Descartsche Cogito begründet den Anspruch auf den höchstmöglichen Punkt des

---

37) Richard Rorty, Der Spiegel der Natur. Frankfurt 1984, S. 75 f. Vgl.
Margaret Dauler Wilson : Descartes. London 1978, S. 215 f

38) Joachim Kopper, Descartes und Crusius über "Ich denke" und leibliches Sein des Menschen. Kant-Studien Vol. 67/ 1976, S. 339 f.

39) M. Dauler Wilson, S. 206

Bewußtsein. Dennoch hat Descartes schon in seiner Vorstellung des "cogito" Phänomene integriert, die er ebenfalls rein mechanisch abgeleitet hat, nämlich Einbildung und Empfindung. Die Bewußtlosigkeit des tierischen Körpers hat demzufolge eben kein Gegenstück im prinzipiellen Funktionieren des menschlichen Leibes.[40] "Eine neue Leib-Seele-Unterscheidung war erfordert - diejenige, die wir als die "Unterscheidung zwischen dem Bewußtsein und allem, was nicht Bewußtsein ist" kennen. Sie war keine Unterscheidung zwischen irgendwelchen Vermögen, sondern zwischen Typen von Ereignissequenzen."[41] Die Bilder[42] sind die gemeinsame Basis für die ungeschiedene Aktivität von Leib und Seele; ihre Dynamik verdanken sie der besonderen Stellung der Leidenschaften. Diese "Grammatik" entspricht nicht derjenigen der theoretisch deduzierten Identitätsformeln innerhalb des Descartschen Diskurses der Substanzen. Ihre Legitimität durch angleichende Rückübersetzungen in die Sprache vorschreibender Gesetzmäßigkeiten ist letzten Endes gefährdet. Läßt auf der einen Seite der Körper den Geist nur im Tode seiner Fesseln ledig werden, so rehabilitiert die Einheit der Ausdruckserfahrung auf der anderen Seite den Ort, in den das nichtleibliche und nicht-seelische Geschehen eingeschrieben ist:

"Das Verhältnis von Seele und Leib stellt das erste Vorbild und Musterbild für eine rein symbolische Relation dar, die sich weder in eine Dingbeziehung noch in eine Kausalbeziehung umdenken läßt."[43] (Cassirer). Die symbolische Ord-

40) Descartes, Meditationen, S. 30

41) R. Rorty, S. 65

42) "Descartes selbst hat in seinen systematischen Hauptschriften die Sprache nicht zum Gegenstand selbständiger philosophischer Reflexion gemacht - aber in der einzigen Stelle eines Briefes an Marsenne ... gibt er ihm sogleich eine sehr charakteristische und für die Folgezeit höchst bedeutsame Wendung ... Der Forderung der "Mathesis universalis" tritt die Forderung einer "Lingua universalis" zur Seite." Ernst Cassirer, Philosophie der symbolischen Formen. Darmstadt 1977, Bd. I, S. 68

43) Ernst Cassirer, Philosophie der symbolischen Formen. Bd. III, Darmstadt 1982, S. 117

nung ist nur in dem Sinne aussagefähig, wie sie sich in einer produktiven Beziehungsform äußert und sich gleichsam selbst darin bestätigt. "Erst der Wechsel der Beleuchtung, der Wechsel zwischen dem Erfahrungsaspekt und dem metaphysischen Aspekt, schafft jenes merkwürdige Zwielicht und Dämmerlicht, inwelchem das Leib-Seele-Problem in der Geschichte der Metaphysik von jeher gestanden hat."[44)]

Descartes beginnt die Schrift "Die Leidenschaften der Seele" mit einer kurzen Rekapitulation seiner Physiologie, um die "Leidenschaften der Seele" von den "Funktionen des Körpers" zu unterscheiden. Hier, in seinem letzten Werk, mischen sich selbstkritische Töne ein: "Im allgemeinen weiß man nicht, in welcher Weise diese Lebensgeister und diese Nerven zur Bewegung und den Sinnesempfindungen beitragen."[46)] Nachdem er Beispiele von unwillkürlichen Handlungen und Reflexen[47)] anführt, gilt der Wille und das Bewußtsein als Kriterium der Differenz von Mensch und Tier. Der Wille ist Tätigkeit und Akt der Seele, ihr Leiden wird von Wahrnehmungen bestimmt, die letztlich Aktivität des Körpers sind. Das Tun des Einen ist das Leiden des Anderen.

Nun kann das Ziel von Wille und Wahrnehmung in ihnen selbst oder im Anderen liegen: die Seele kann sich selbst wollen

---

44) Ernst Cassirer, Phil. d. symb. Formen, Bd. III, S. 111 f

45) Descartes, Die Leidenschaften der Seele, S. 5

46) Descartes, Die Leidenschaften der Seele, S. 15
Dieses Argumentationsdefizit ist von Spinoza und Leibniz produktiv kritisiert worden. Dazu Albrecht von Haller:
"René Descartes erkannte und verteidigte die Wahrheit. Er stellte eine Lehrmeinung auf, um die seelischen Erregungen mechanisch zu erklären ... Zwei andere physiologische Erzählungen von Descartes beweisen, daß man wohl die richtige Methode kennen kann, um die Wahrheit zu suchen, und trotzdem der folgt, die ihr am meisten entgegengesetzt ist ... Ganz ohne Antrieb und ohne geistige Führung baut Descartes den menschlichen Körper rein aus mechanischen Ursachen auf; den augenfälligsten und faßlichsten Beweis für das Vorhandensein einer Triebkraft verdrängte er." A. v. Haller, Eine Geschichte der Anatomie und Physiologie. (1774). Hg. C. Zanetti et al., Bern 1968, S. 100

47) Descartes, Leidenschaften, S. 27

oder aber Tätigkeiten, die den Körper betreffen. Die Wahrnehmung kann von Seele oder Körper verursacht sein. Die Seele kann körperlich nicht Vorhandenes wollen und darin das deutlichste Zeichen ihres Willens geben.[48] In bezug auf den Körper wäre dieses Wahrnehmen des Nichtvorhandenen auf eine Konfusion der Wahrnehmungseinzeichnungen zurückzuführen, wie sie in Illusionen und Träumen geschieht. Die Körperwahrnehmung ist jeder äußeren Sinnesempfindung vorgelagert. Potentiell wird dadurch eine jede in doppelter Struktur erfaßt:

"So können wir zur gleichen Zeit mittels gleicher Nerven die Kälte unserer Hand und die Wärme der Flamme, der wir sie nähern, empfinden, und ebenso die Wärme der Hand und die Kälte der Luft, der sie ausgesetzt ist. Nicht daß es da (nicht) einen Unterschied gäbe zwischen den Vorgängen, die uns die Wärme oder Kälte in unserer Hand empfinden läßt, und derjenigen, die von außen kommt: Wenn einer dieser Vorgänge zu dem anderen, der schon in uns ist, hinzukommt, dann urteilen wir, daß der erste schon in uns ist und daß derjenige, der hinzukommt, noch nicht in uns ist, sondern noch im Objekt, das ihn veranlaßt, ist."[49]

Diese Verschränkung setzt natürlich voraus, daß "die Seele tatsächlich mit dem ganzen Körper verbunden ist und daß man genau genommen nicht sagen kann, sie sei in bestimmten Teilen des Körpers mit Ausschluß der anderen, weil dieser eins ist, und in gewisser Weise unteilbar ... sie (die Seele) trennt sich von ihm gänzlich, wenn man den Gesamtzusammenhang seiner Organe auflöst."[50]

Obgleich Descartes auch in dieser Schrift an seiner Physiologie der Zirbeldrüse festhält, bereitet er eine alternative Theorie vor, die eine Konzeption der Einbildungskraft zur Grundlage hat, nämlich

---

48) Descartes, a.a.O., S. 27

49) a.a.O., S. 43

50) a.a.O., S. 51

"Daß die Einbildungen, die nur von der zufälligen Bewegung der Lebensgeister abhängen, genauso auch wahrhafte Leidenschaften darstellen können, wie die Wahrnehmungen, die allein von den Nerven abhängen."[51] Der Unterschied beider ist nur noch im Grad der Ausgeprägtheit und Lebhaftigkeit analysierbar. Die synthetischen Wahrnehmungsleistungen der Zirbeldrüse sind nun gekoppelt mit dem "Dazwischentreten" der Lebensgeister.[52] Die Bilder werden mit ihnen aufgeladen.

Wenn der frei sich selbst bestimmende Wille sich einer Sache erinnern will, so kann er die Lebensgeister im Gehirn nach eingezeichneten Spuren des Objektes fahnden lassen. Fragt sich nur, wie der Wille den Lebensgeistern mitteilen will, was denn zu suchen sei, da er in sich eben nicht über diese Engramme verfügen kann. Descartes hilft sich hier mit dem Hinweis auf Gewohnheit und ihren materiellen Spuren weiter. Tatsächlich stellt sich aber das Problem der Bedeutung. Wir denken z. B., "wenn wir sprechen, nur an den Sinn dessen, was wir sagen wollen; das bewirkt nämlich, daß wir die Zunge und die Lippen rascher und besser bewegen, als wenn wir daran dächten, sie in allen den Weisen zu bewegen,die erforderlich sind, um die gleichen Worte auszusprechen. Die Gewohnheit nämlich, die wir erlangt haben, als wir sprechen lernten, hat dazu geführt, daß wir die Tätigkeit der Seele, die mittels der Hirndrüse die Zunge und die Lippen bewegen kann, mit der Bedeutung der Worte verbunden haben, die diesen Bewegungen entsprechen; eher als mit den Bewegungen selbst."[53]

Die Unbewußtheit körperlicher Prozesse ist in die Bedeutung eingeschrieben; die Bedeutung ihrerseits verdankt sich den korrelativen Funktionen der Kodierungen der repräsentierenden Prozesse.

---

51) René Descartes, Die Leidenschaften der Seele, S. 45

52) Descartes, a.a.O., S. 55

53) Descartes, a.a.O., S. 73

Descartes schreibt hier seine Ethik. Um die Macht der Seele den Leidenschaften und dem Körper gegenüber zu begründen, verweist er auf den Kampf zwischen Leib und Seele um die Vorherrschaft bei der Bestimmung der Funktion der Zirbeldrüse, ein Kampf der Vernunft mit ihrem Anderen. Die Vernunkt kann keine materiellen Kräfte ins Spiel bringen und ist daher auf Geschicklichkeit oder, um mit Hegel, Horkheimer und Adorno zu reden, List angewiesen. Sie kann in die Lage geraten, in eine Gespaltenheit hinsichtlich der äußeren Objekte zu kommen: entsprechend ihrer leiblichen und seelischen Verfassung kann ein Objekt zugleich gewollt und nicht gewollt werden.[54] Stärke des Geistes beweist sich in festen Entschlüssen hinsichtlich moralischer Orientierungen. Die daraus abgeleiteten Urteile werden zu Waffen, die umso wirksamer sind, als Leidenschaften von ihnen konstitutiv ferngehalten werden konnten.[55]

Die Gewöhnung im Dienste der Moralität verknüpft Descartes mit der Vorstellung von Dressur und Leitung.[56]

Gewöhnung verweist letztlich wieder auf die oben festgestellte Verflechtung mit einer anvisierten Theorie der Bedeutung. Tatsächlich besteht sie im aktuellen Vollzug für Descartes darin, Verhalten über Bilder (Imaginations) zu steuern. Im Gegensatz zu der später bei Kant noch zu untersuchenden Funktion der Einbildungskraft kommt ihnen eine grundlegend positive Eigenschaft zu: ohne sie wäre ein Handlungsbezug des Geistes in Vereinigung mit dem Körper für Descartes undenkbar. Die Bilder gehören damit nicht mehr einer Verortung als Abbilder an, ebensowenig kann jetzt noch psychisch und somatisch eine Differenzierung greifen, die sie analytisch wieder einem Bereich als zugehörig und dem anderen als fremd bestimmt. Bilder designieren Anwesenheit und Abwesenheit der Objekte und untergraben die von Descartes geleisteten diskursiven Scheidungen. Sie sind zeitlich verfaßt, können

---

54) Descartes, a.a.O., S. 81

55) Descartes, a.a.O., S. 85

56) René Descartes, Die Leidenschaften der Seele, S. 89

vergangen-Abwesendes betreffen wie auch zukünftig-Begehrtes. Ihre Verknüpfung mit körperlichen Prozessen ist letztlich nur auf assoziativer Grundlage möglich.[57]

Ihre Bedeutung umfaßt eine duale Struktur körperlich-geistiger Repräsentation und objektiver Bezogenheit. Der sich anbahnende Homomorphismus scheint Descartes'mathematisch-geometrische Methodenabsicherung zu gefährden.

Gaston Bachelard hat diese Struktur für die cartesische Philosophie im Ganzen namhaft gemacht: "Die Cartesianische Physik ist eine mathematische Physik ohne Mathematik. Sie ist eine konkrete Geometrie. Dieses unmittelbar geometrische System schafft es mangels einer diskursiven und erklärungskräftigen Algebra, kein im eigentlichen Sinne mathematisches System zu sein. Das philosophische Problem ist jedoch immer das gleiche geblieben: wie kann man den Menschen zwingen, die Größe in ihrer Relativität zur Meßmethode zu denken; kurz gesagt also: wie läßt sich in klare, dirkursive Formen bringen, was sich in der unmittelbaren Anschauung darbietet."[58]

---

57) Klaus Hammacher, Einleitung zu: Descartes, Die Leidenschaften der Seele. S. LXVIII
Hammacher hat vorgeschlagen, das Automatenmodell Descartes als regelkreisgeleitetes Funktionsmodell zu verstehen. Ich stimme dieser Orientierung an kybernetischen Vorstellungen zu. Allerdings scheint mir Descartes in seiner Konzeption der Bilder (imaginations, representations) weitere Kontexte anzusprechen und aus einer Kybernetik im Bezug auf die Leib/Seele-Steuerungsfunktion schon wieder auszubrechen. Dem Nachweis seien meine folgenden Ausführungen gewidmet.
"So kann das Sein und die Identität der materiellen Dinge mit sich selbst klar erkannt werden, wenn auch nicht ausgemacht werden kann, welches die genaue Bedeutung und Beschaffenheit des "Was" ihres Seins ist. Diese Besinnung führt dann auch zum richtigen Verständnis des Wesens der Einbildungskraft. Einbildungskraft entwickelt sich nicht nur reproduktiv ... sie kann auch als produktive Einbildungskraft aus der Klarheit und Deutlichkeit des "Ich denke" frei entwerfen."
J. Kopper, Descartes und Crusius ..., S. 340. Der Kantianer Kopper denkt bei der produktiven Einbildungskraft natürlich an die Vorstellung geometrischer Figuren.

58) Gaston Bachelard, Die Bildung des wissenschaftlichen Geistes. Frankfurt 1984, S. 307

Bachelard, der den Bildersturm der mathematischen Architektur als Notwendigkeit vorlagern möchte, sieht Descartes in der Verführung der Bilder verfangen. Descartes bedient sich zur erklärenden Darstellung des Raumes des Bildes vom Schwamm. Unter Bearbeitung einer Descartes-Stelle aus den Prinzipien der Philosophie (II, § 7) schreibt Bachelard:

"Descartes' Vertrauen in die Klarheit des Bildes vom Schwamm ist sehr symptomatisch für diese Unfähigkeit, den Zweifel auch auf der Ebene der Einzelheiten objektiver Erkenntnis anzusetzen, einen diskursiven Zweifel zu entfalten, der alle Zusammenhänge des Wirklichen, sämtliche Dreh- und Angelpunkte der Bilder seziere. Der allgemeine Zweifel fällt leichter als der besondere.' Denn wenn wir auch bei der Verdünnung der Luft oder des Wassers ihre Poren nicht sich erweitern noch einen neuen Körper zu deren Ausfüllung hinzukommen sehen, so ist es doch weniger vernünftig, etwas Unverständliches sich zur wörtlichen Erklärung der Ausdehnung zu erdenken, als aus dieser Verdünnung zu schließen, daß sie Poren oder Zwischenräume enthalte, welche weiter werden, und von einem neuen, hinzukommenden Körper ausgefüllt werden, obgleich wir diesen Körper garnicht wahrnehmen..' Mit anderen Worten: ein Schwamm zeigt uns die Schwammartigkeit. Er zeigt uns, wie ein bestimmter Stoff sich mit einem anderen Stoff "anfüllt". Diese Lektion über die heterogene Fülle reicht aus, alles zu erklären. Descartes' Metaphysik des Raumes ist die Metaphysik des Schwammes."[59]

Das Leben der Bilder, hier von Bachelard als epistemologisches Hindernis charakterisiert, verbürgt auch die mittransportierte Anwesenheit der leiblichen Bestimmungen und ihrer analogisierenden Effekte. Darin zeigt sich die Grenze der Distanzierungsmöglichkeiten gegenüber dem Feld der Körper und der äußeren Objekte, die Descartes im Experiment des Cogito zur letztendlichen Absicherung der Methode vorgeschla-

---

59) Gaston Bachelard, S. 135
Die Unwilligkeit von Descartes, auf Kritiken seiner Gesprächspartner einzugehen, wird an vielen Stellen seiner Entgegnungen auf Einwände der Meditationen deutlich.

gen hat. Der Leib erweist sich hier nicht als illustratives Extrathema neben oder unterlaufend zu Descartes methodischen Grundlegungen, sondern als ein eingeschriebener Akteur in Bildern, der durch eine diskursive konstruktivistische Grammatik eben nicht kontrolliert werden kann.

"Die übertriebene Präzision im Reich der Quantität entspricht ganz genau der übertriebenen Bildhaftigkeit im Bereich der Qualität. Die numerische Präzision ist häufig ein Aufstand der Zahlen, wie das Bildhafte, mit Baudelaire zu reden, "ein Aufstand des Details" ist."[60)]

Ausgewiesener Ort für den Diskurs des Leibes wird die alltägliche Lebenswelt, die sich von eingrenzenden Formalisierungstendenzen lösen kann.

Mit Montaigne und Bacon ist unter dem Titel "Essay" eine Art des Schreibens entstanden, die Antwort auf unglaubwürdig gewordene systematisierende Traditionen ist. Nicht im Medium theoretischer Auseinandersetzungen, sondern eher durch ein Abwandern in selbstbestimmte, versuchsorientierte Formen des Schreibens als Vollzug der "Geistesgegenwart" spricht sich ein Protest gegen einebnende Tendenzen der großen scholastischen Systeme aus. Logische Widerspruchsfreiheit ist kein Kriterium mehr für Gewißheit in der essayistischen Reflexion. Vielmehr soll die Fraglosigkeit attestierter Identitäten in eine Vielzahl von Diskursebenen aufgelöst werden, ohne daß eine befürchtete "Verwirrung" noch abschrecken würde.[61)]

---

60) Gaston Bachelard, S. 308

61) Siehe:
Ludwig Rohner, Anfänge des Essays. "Akzente", München 1965, S. 306
Max Bense, Über den Essay und seine Prosa. Merkur 3/1947
Theodor W. Adorno, Der Essay als Form, a.a.O. Adorno entgeht allerdings die essayistische Verankerung einiger Schriften Descartes.

"Wenn meine Essais hier eine ernsthafte Kritik verdienten, so würde es sich, glaube ich, ergeben, daß ganz ungebildete und interesselose Menschen keinen rechten Gebrauch daran finden würden, ebensowenig aber auch hervorragend und ganz fein gebildete Geister; für die ersten wäre das, was ich meine, zu schwer verständlich, für die zweiten zu selbstverständlich. In der Mittelzone könnte es vielleicht einigermaßen gehen."[62]

Auch Descartes schreibt in der Regel französisch, nicht Latein, und wendet sich nicht in erster oder ausschließender Weise an akademisch geschultes Publikum.[63] Die Pluralität von möglichen Diskursen über den Leib ist auch dieser Situation zuzurechnen. Gerade im Hinblick auf die evidente Hervorhebung des Leibes und dem alltäglichen Umgang mit ihm in der Essayistik von Montaigne und Bacon kann man Traditionsbezüge von Descartes vermuten. Bezeichnenderweise beginnt er die Abhandlung über die Methode des richtigen Vernunftsgebrauchs mit einem Zitat Montaignes, nämlich, daß der gesunde Verstand die bestverteilte Sache der Welt sei.[64]

---

62) Michel de Montaigne, Die Essais. Stuttgart 1980, S. 151
Die philosophische Essayistik geht auf Montaigne zurück. "Für ihn ist dieser Name, der sich von "exagium" herleitet und neben dem Versuchen, Tasten, Schmecken auch kostprobe, ja soviel wie Erfahrung bedeutet,bezeichnend und unersetzlich." Rohner, a.a.O., S. 306
Ähnlich richtet Bacon seine Essays aus: als "praktische und moralische Ratschläge". "Sie bringen etwas, ... wovon man viel in der Erfahrung und wenig in Büchern wiederfinden kann." Levin S. Schücking, Nachwort zu: Francis Bacon, Essays. Stuttgart 1980, S. 219
Als Motto kann Bacons Satz dienen: "Um nun von der Wahrheit im theologischen und philosophischen Sinne auf die Wahrheit im alltäglichen Leben zu kommen." Bacon, S. 7

63) Max Horkheimer, Montaigne und die Funktion der Skepsis, in: Kritische Theorie Vol. II, Frankfurt 1968. Auf S. 218 heißt es: "Die unsystematische Form der Darstellung hat auch bei den systematischen Philosophen Schule gemacht. Man hat bemerkt, daß Descartes seine Lehre zuerst in essayistischer Weise geäußert hat. Der Discours de la méthode enthält eine biographische Darstellung. Wie Montaigne teilt er die Gedanken als persönliche Ansichten mit."

64) Descartes, Abhandlung über die Methode, S. 3

Die Essayistik Montaignes ist in der Weise mit Descartes Intentionen parallelisierbar, daß sie ein Experiment im Ich ist, das unter Hinzuziehung und Uminterpretation skeptischer und stoischer Quellen stattfindet. Montaigne entlarvt die Lehre von der Geschiedenheit zweier Wesenteile (Körper und Geist) als Geschwätz theologischer Provenienz. "Von der Seele muß verlangt werden, nicht, daß sie sich abseits hält, sich nur mit sich selbst beschäftigt, auf den Körper herabsieht und nichts mit ihm zu tun haben will (sie könnte das ja auch nur mit Hilfe eines albernen Betrugs), sondern daß sie gemeinsame Sache mit ihm macht, ihn durchdringt, ihn liebt, ihm hilft, ihn leitet...".[65]

Montaigne denkt sich angesichts von Reiseberichten über Kannibalen einen idealen "Naturzustand" aus, eine lebenswerte Utopie. In der Aufzählung der Gründe des Glücks und seiner Gegenstände spricht er von dem unverhüllten Körper.[66]

"Denn hätte ich in einem von den Ländern gelebt, in denen, wie es heißt, noch die süße Freiheit der ursprünglichen Naturgesetze herrscht, da hätte ich mich sehr gern, das kann ich dir versichern, ganz vollständig und ganz nackt dargestellt. So also, lieber Leser, bin ich selber der Gegenstand meines Buches."[67]

Demgegenüber bleibt Descartes der Philosoph der Maske, so wie er es sich in seiner Frühzeit schon gewünscht hatte.

---

65) Montaigne, S. 245

66) Montaigne, S. 111

67) Montaigne, S. 34
Montaignes Einstellung zur Medizin und der Umgang mit seinen eigenen körperlichen Beschwerden ist aufgearbeitet bei:
J. Amstutz, Montaignes Begriff der Gesundheit, in: Heidelberger Jahrbücher 18/1974, S. 101 ff.

B.2. Baruch de Spinoza

"Wenn es wahr ist, daß Spinoza bei seinen Erstickungsanfällen flüsterte "Mein Gott, Gnade mir Sünder", dann richtete sich seine Anrufung an den Erstickungsanfall."[1] Guido Ceronetti.

"In dieser Seinsfülle bewegt sich Wahrheit. Es ist daher nicht möglich, das Sein absolut zur Beraubung und Verneinung herabzuwürdigen, denn "das Beraubtsein bedeutet nicht die Handlung des Beraubens, sondern nur den einfachen und bloßen Mangel, der an sich nichts ist.""[2] Antonio Negri

---

Spinoza steht in der philosophischen Tradition, die mit ihren beiden anderen Hauptvertretern Descartes und Leibniz als Rationalismus bezeichnet wird. Wir haben in der Rekonstruktion der Philosophie von Descartes Motive aufweisen können, die eine simple rationalistische Zugriffsweise auf den Leib abweisen. Spinozas Grundintention, die Descartes' sche Trennung der Substanzen wieder rückgängig zu machen, bildet die Basis für eine Philosophie des Leibes im Anschluß an die Konzeptionen von Descartes hinsichtlich der psychosomatischen Betrachtungsweise innerhalb der Alltagsstrukturen.[3]

Spinoza thematisiert Ontologie und Ethik im gleichen Kontext[4] und bestimmt Substanz als dasjenige.

---

1) Guido Ceronetti, Das Schweigen des Körpers. Frankfurt 1983, S. 56

2) Antonio Negri, Die Wilde Anomalie. Spinozas Entwurf einer freien Gesellschaft. Berlin 1982, S. 107

3) Vgl. auch die informative Reaktion Sartres in Anlehnung an das traditionelle rationalistische Bild von Descartes: "Wenn man mit 17 Jahren das Abitur bestanden hat, und zwar auf der Grundlage von Descartes "ich denke, also bin ich", und wenn man dann "Zur Psychopathologie des Alltagslebens" von Freud aufschlägt ... - dann verschlägt es einem die Sprache."
Jean Paul Sartre, Das Imaginäre. Reinbek 1980^2, S. 15

4) Wolfgang Schirmacher, Ontologie und Ehtik bei Spinoza und Leibniz. Studia Leibnitiana Supplementa Vol. XX. Wiesbaden 1981, S. 54

"was in sich ist, und durch sich begriffen wird, das heißt das, dessen Begriff, um gebildet werden zu können, den Begriff eines anderen Dinges nicht bedarf."[5)]

"Unter Attribut verstehe ich das, was der Verstand an der Substanz als dessen Wesenheit ausmachend wahrnimmt."[6)]

"Unter Modus verstehe ich die Affektionen der Substanz oder das, was in einem Andern ist, durch das es auch begriffen wird."[7)]

Spinoza beschäftigt sich nicht mit Ableitungen oder Erschliessungen der Lehre der Substanz.[8)] Als "Gegenstand" der höchsten Erkenntnisart, nämlich der intuitiven Vereinigung, kann sie weder demonstrierbar sein (damit wäre sie Gegenstand der Gesetze erschließenden Vernunft und folglich nicht mehr Substanz)[9)], noch kann sie sich im Zufall der Erfahrungsfolgen

---

5) Baruch de Spinoza, Die Ethik nach geometrischer Methode dargestellt. Hamburg 1976, Def. 3, S. 3

6) Spinoza, Ethik. Def. 4, S. 3

7) Spinoza, Ethik. Def. 5, S. 3

8) Die Voranstellung der zitierten Definitionen hat in der Philosophiegeschichte zu kontroversen Stellungnahmen geführt. Die beiden Gegenpositionen werden formuliert etwa von Anna Tumarkin und Ernst Cassirer: "Spinoza aber wiederholt weder den alten ontologischen. noch den Descarteschen Beweis; ihm ist die Substanz etwas, das in seiner Realität überhaupt nicht erschlossen, sondern intuitiv erkannt wird. Das sagt gleich die erste Definition der Substanz als "Ursache ihrer selbst", deren "Wesen die Existenz einschließt.""
Anna Tumarkin, Spinoza. Leipzig 1908, S. 29
Cassirer macht Inkonsequenz namhaft: "Auch bei Spinoza wird der Übergang von der Substanz als dem, was in se est et per se concipitur, zu der Reihe der einzelnen abhängigen und veränderlichen Modi nicht sowohl deduziert, als vielmehr erschlichen."
Cassirer, Philosophie der symbolischen Formen. Bd. I, S. 32

9) Vgl. auch die Kontroversen um den geometrischen Duktus von Spinozas "Ethik". Russell begreift ihn als Stil und grundlegende Option für Demonstrierbarkeit; Hegel rechnet ihn als Methode dem verständigen Erkennen zu.
Bertrand Russell, History of Western Philosophy, S. 554 f
Hegel, Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie. Bd. III. Theorie-Werkausgabe Bd. 20. Frankfurt 1982, S. 163

oder Imaginationen im Sinne einer Offenbarung zeigen. Die wesentlichen Unterscheidungen zwischen Substanz und Attribut oder Modus betreffen die notwendige Erstehung des anderen, denn alle Bestimmung ist Negation und darin Ausweis von Endlichkeit.[10)]

Spinozas "Ethik" entfaltet eine genetische Perspektive, die für die Interpretation seiner Philosophie der Substanz ausschlaggebend ist:

"Das erste, was das wirkliche Sein der menschlichen Seele ausmacht, ist nichts anderes als die Idee eines wirklich existierenden Einzeldinges."[11)]

"Das Objekt der Idee, die die menschliche Seele ausmacht, ist der Körper oder ein gewisser wirklich existierender Modus der Ausdehnung und nichts anderes."[12)]

"Hieraus folgt, daß der Mensch aus Seele und Körper besteht, und daß der menschliche Körper, so wie wir ihn empfinden, existiert."[13)]

"Um daher zu bestimmen, worin sich die menschliche Seele von den übrigen Seelen unterscheidet, und was sie an Wert vor ihnen voraus hat, müssen wir nach dem Gesagten notwendigerweise die Natur ihres Objekts, das heißt die Natur des menschlichen Körpers erkennen."[14)]

Liest man diese Passagen genau, so geben sie eine Richtung des Vorgehens an. Keine rationalistische Bestimmung überfliegt die Welt der Leiblichkeit, sondern sie soll gerade auf diese zur Klärung zurückbezogen werden. Die Philosophie des Leibes ist eine der basalen Strukturen von Spinozas Philosophie.

---

10) Hegel, a.a.O.
11) Spinoza, Ethik. II, LS 11, S. 60
12) Spinoza, Ethik. II, LS 13, S. 61
13) Spinoza, Ethik II, S. 62
14) Spinoza, Ethik. II, LS 13, Scholion, S. 63

Die Geburt des Menschen instituiert als Beginn der Bewegungen der Lebensgeister den Ort des Menschen in der Welt. Spinoza beschreibt in dieser frühesten genealogischen Schicht zwei dyadische Relationen zwischen Leib und Seele und zwischen Mensch und Objekt. Dem Kleinkind stehen keine Distanzierungsmöglichkeiten zur Verfügung, die ihm anthropologisch oder ontologisch fraglos zukommen. Diese ungeschiedene Simultanpräsenz von Leib, Geist und Objekt ist der Anfangspunkt der philosophischen Betrachtung. Spinoza führt sie in seiner Frühschrift "Kurze Abhandlung von Gott, dem Menschen und seinem Glück"[15] mit einem Beispiel aus:

"Ich halte ihm (einem Kind, d. Verf.) ein Glöckchen vor, das in seinen Ohren ein angenehmes Geläute hervorbringt, wodurch es Lust nach dem Glöckchen bekommt. Und nun seht einmal zu, ob es wohl auch unterlassen könnte, diese Lust oder Begierde zu bekommen? Gewiß nicht durch etwas, das es als besser kennt, denn dies ist ja alles, was das Kind kennt. Auch nicht, weil es schlecht für das Kind ist, denn es kennt nichts andres und jene angenehme Empfindung ist das Allerbeste, was ihm je vorgekommen ist. Aber es wird vielleicht eine Freiheit haben, die Lust, die es hat, von sich zu tun, woraus dann folgen würde, daß diese Lust in uns, ohne unsere Freiheit, wohl beginnen könnte, aber daß wir gleichwohl in uns eine Freiheit hätten, sie von uns zu tun. Aber diese Freiheit kann nicht die Probe bestehen; denn was

---

15) Baruch de Spinoza, Kurze Abhandlung von Gott, dem Menschen und seinem Glück. Hamburg 1965

könnte es wohl sein, das diese Lust vernichten sollte? Die Lust selbst? Sicher nicht."[16)]

Die menschliche Seele entsteht als "idea corporis" bzw. als Repräsentation der körperlichen Affektionen. Ihre Selbsterkenntnis ist von den Ideen der Affektionen des Körpers abhängig.[17)] Sie sind jedoch nicht der Körper selbst. Spinoza veranschlagt eine fundamentale Schwierigkeit, zu einer adäquaten Erkenntnis des Körpers zu gelangen. Weder seine Teile noch seine äußeren Bezugsobjekte können im Zustande der analytischen Trennung, die Erkenntnis durch das Auseinandertreten der Teile der dyadischen Struktur in abgrenzbare Beziehungen von Subjekt und Objekt ermöglicht, noch als

---

16) Spinoza, a.a.O., S. 97
Vgl. dazu auch Sigmund Freud:
"Wie das Lust-Ich nichts anderes kann als wünschen, nach Lustgewinn arbeiten und der Unlust ausweichen, so braucht das Real-Ich nichts anderes zu tun als nach Nutzen zu streben und sich gegen Schaden zu sichern."
S. Freud, Formulierungen über die zwei Prinzipien des psychischen Geschehens. G. W. Vol. VIII, S. 235
In der Philosophie Spinozas finden wir im Zusammenhang mit den Konzeptionen von Leib und Trieb Verbindungslinien zu Freud, die über eine vage Affinität herausgehen und die Miteinbeziehung der Psychoanalyse in die Diskussion empfehlen. Vgl.:
Reiner Wiehl, Die Vernunft in der menschlichen Unvernunft. Das Problem der Rationalität in Spinozas Affektenlehre. Göttingen 1983, S. 53
H. Hubbeling, Spinoza. Freiburg/München 1978, S. 85
B. Alexander, Spinoza und die Psychoanalyse. Chronicon Spinozianum 5 (1927), S. 96 f
Vgl. auch den Brief Freuds an den jüdischen Arzt und Spinoza-Forscher L. Bickel vom 28. 6. 1931:
"Meine Abhängigkeit von den Lehren Spinoza's gestehe ich bereitwilligst zu. Ich habe keinen Anlaß genommen, seinen Namen direkt zu erwähnen,weil ich meine Voraussetzungen nicht aus seinem Studium holte, sondern aus der von ihm geschaffenen Atmosphäre. Und weil es mir um eine philosophische Legitimation überhaupt nicht zu tun war."
Freud zit. n.: Israel Annals of Psychiatry 13/1975, S. 3

17) Spinoza, Ethik, II. LS 23, S. 76

der Leib angesprochen werden. Der Rekurs auf die voranalytische Simultanpräsenz von Leib, Seele und Objekt sichert ebenfalls keine Erkenntnis, denn Spinoza hat im vorangehenden Beispiel deutlich gemacht, daß in einem solchen Zustand der Mensch respektive das Kleinkind den Prozessen ohne Freiheit, Erkenntnis oder Einspruchsmöglichkeit ausgeliefert bleibt.

"Die menschliche Seele erkennt den menschlichen Körper und weiß um seine Existenz nur durch die Ideen der Affektionen, die der Körper erleidet."[18] Auch wenn die Seele sich dem Leib ursprünglich als "idea corporis" verdankt, reicht ihre Erkenntnis nicht an die Erhellung der primären Erzeugung von Leib und Geist heran. Sie wird Gott (deus sive natura) dafür anzurufen haben: "Die menschliche Seele ist nämlich die Idee oder Erkenntnis des menschlichen Körpers, die ... in Gott ist, sofern er als affiziert durch eine andere Idee eines Einzeldinges angesehen wird; oder genauer; weil der menschliche Körper ... sehr vieler Körper bedarf, von denen er beständig gleichsam aufs neue erzeugt wird, und da ... die Ordnung und Verknüpfung der Ideen dieselbe ist wie die Ordnung und Verknüpfung der Ursachen, so wird diese Idee in Gott sein, sofern er als affiziert durch die Ideen seiner vielen Einzeldinge angesehen wird. Gott hat daher die Idee des menschlichen Körpers, sofern er durch sehr viele Ideen affiziert wird, und nicht sofern er die Natur der menschlichen Seele ausmacht, das heißt ... die menschliche Seele erkennt nicht den menschlichen Körper."[19]

Die primäre Entität, nämlich die objektbezogene psychosomatische Einheit und ihre imaginativen Repräsentationen, kann sich nicht selbst reflexiv der Analyse und Wahrheitserhellung unterziehen, ohne durch diese schon im Ansatz dementiert zu sein. Reflexivität attestiert Spinoza einzig

---

18) Spinoza, Ethik, II. LS 19, S. 74

19) Spinoza, Ethik, II. LS 19, Beweis. S. 74

der Sphäre des Geistes: "Es gibt eine Idea ideae, eine Idee der Idee. In dieser Hinsicht hat augenscheinlich die Idee mehr Kraft als der Körper, denn es gibt kein corpus corporis. Die Idee kann sich selbst zum Objekt nehmen, der Körper nicht."[20] Von daher muß Spinoza, um dieser aporetischen Erkenntnissituation auszuweichen, seine Leibphilosophie an anderer Stelle wieder aufnehmen, nämlich in der psychosomatischen[21] Grundlegung der Affektenlehre.

Die Psychosomatik der Affekte

"Begierde ist des Menschen Wesenheit selbst, sofern diese begriffen wird als durch jede gegebene Affektion ihrer bestimmt, etwas zu tun."[22] Das Streben, in seinem eigenen Sein zu beharren, heißt für Spinoza Wille, wenn es allein der Seele gilt, und Trieb, wenn es sich auf Seele und Körper zugleich bezieht.[23] Begierde ist mit Bewußtsein versehener Trieb.

Spinoza handelt die Natur der Affekte nach geometrischer Methode ab. Er gewinnt damit die Möglichkeit, im Anschluß an seine vorangegangenen Bestimmungen eine innerlich homogene Bezugsebene zu etablieren, in die Phänomene der Physik ebenso integrierbar sind wie Leidenschaften, Handlungen und der menschliche Leib. Die Welt - demonstriert als Montage aus dem Baukasten - trägt das Signum des Projektes intellektueller Beherrschbarkeit. Und doch ist diese nicht das er-

---

20) Hubbeling, Spinoza, a.a.O., S. 75

21) Im Terminus "psychosomatisch" folge ich:
Reiner Wiehl, Die Vernunft in der menschlichen Unvernunft. a.a.O., S. 12

22) Spinoza, Ethik. III, Def. I, S. 167

23) Spinoza, Ethik. III, LS 8, S. 119

klärte Ziel, denn die Herrschaft über die Welt läßt nach der Herrschaft des Subjektes über sich selbst zurückfragen.[24]

Wille, Trieb und Begehren sind jedesmal eine Entwicklung von eigenen Wertbezügen gemein unter der Direktive, Vermögen und Tätigkeit des Leibes zu steigern. Keine vorhandene Teleologie wird dazu von Spinoza bemüht. Im Gegenteil, Zweckbestimmungen unterstehen der Dynamis des Triebes: "Unter dem Zweck, dessentwillen wir etwas tun, verstehe ich den Trieb."[25] Analog wird das Wesen jeglichen Seins zur Potentia und damit zum Prozeß der Seinsrealisierung.[26] Zugunsten dieser dynamischen Grundlegungen sind vorhandene Wertvorstellungen kritisch zu hinterfragen bzw. aufzulösen.

Durch diese Konzeption widerspricht Spinoza seiner Geschichte gewordenen Deutung als simpler Pantheist. Er entwickelt eine Zielbestimmung neuer Art, die der menschlichen Produktivität eine wesentliche Stellung in der Ontologie und Ethik sichert. "Die Abfolge "conatus", "potentia", "potentia mente", "essentia mentis", "conatus sive essentia" ist eine konstitutive Kette, die einen ununterbrochenen Faden durch das Sein hindurchzieht. Die Umkehr jeglicher emanativer Hypothese ist total."[27]

Die Diskussion der Leibphilosophie mit diesem Kriterium benennt die Situation des Auseinandertretens in divergierende Bestimmungen und Strukturen. Ist von der Affektenlehre und ihren leiblichen Valenzen die Rede, so sind nach Spinoza unmittelbar vor allem die menschlichen Praxisformen und ihre therapeutische Aufarbeitung von Belang. Eine reine Leib-

---

24) Vgl.: Negri, Die wilde Anomalie, a.a.O., S. 54
Horkheimer und Adorno monieren in der "Dialektik der Aufklärung" den Verlust von spezifischen Differenzierungen: "Aufklärung verweist den Unterschied aus der Theorie. Sie betrachtet die Leidenschaften "ac si quaestio de lineis, planis aut de corporibus esset." Die totalitäre Ordnung hat damit ganz Ernst gemacht."
Horkheimer/Adorno, Dialektik der Aufklärung. Frankfurt 1979[9], S. 78

25) Spinoza, Ethik IV, Def. 7, S. 191

26) Hubbeling, Spinoza, a.a.O., S. 86

27) Negri, Die wilde Anomalie, a.a.O., S. 175

philosophie, die sich anmaßt, außerhalb dieser Bereiche auf ein reines Wesen des Leibes zu stoßen und es theoretisch bewältigen zu können, wird damit ausdrücklich verworfen.

Der Trieb (conatus) ist weder auf äußere Objekte fixiert, noch kann Spinoza in ihm einen unanfechtbaren Garant für richtiges Leben sehen. Zwar geht jeder nach den Gesetzen seiner Natur notwendig dem Guten nach[28], da es Gattung der Freude ist und Steigerung des eigenen Vermögens bedeutet. Das Gute ist jeder Affektkonfusion gegenüber letztlich souverän. Und doch wird Spinoza zu einem der ersten Analytiker der Ambivalenzen und Verkehrungen im Aufweis von Triebschicksalen in den gesellschaftlichen Praxisformen. Die Menschen tun, was sie eigentlich nicht wollen, aus Angst.[29] Repressive Strategien führen zu Ersatzbildungen und zur Wahl eines kleineren Übels. Sie können den ursprünglichen Trieb nicht aus der Welt schaffen, da "ein Affekt nur gehemmt oder aufgehoben werden (kann) durch einen Affekt, der entgegengesetzt und der stärker ist als der zu hemmende Affekt."[30] Der Leib ist in dieser Konstellation ein nicht zum Bewußtsein seiner Bestimmungen aufzuhellender Akteur:

"... nämlich daß Seele und Körper ein und dasselbe Ding sind, das bald unter dem Attribut des Denkens, bald unter

---

28) Spinoza, Ethik, IV. LS 19, S. 206

29) Spinoza, Ethik, III, LS 30, Anmerkung. S. 145
Schon dieser Punkt scheidet Spinoza radikal von Hobbes, der sein Lebensbekenntnis, immer Angst gehabt zu haben, als Motor seiner politischen Theorienbildung versteht. Wenn das Projekt der Moderne an den Selbsterhaltungstrieb verwiesen sein soll, so ist eher Hobbes, und nicht (wie Horkheimer/Adorno annehmen) Spinoza der relevante Autor. Vgl.:
Dieter Henrich, Die Grundstruktur der modernen Philosophie. In:
D. Henrich, Selbstverhältnisse. Stuttgart 1983, S. 83 f

30) Spinoza, Ethik, IV. LS 7, S. 196

dem der Ausdehnung begriffen wird. Daher kommt es, daß die Ordnung und Verknüpfung der Dinge einerlei ist ... und folglich auch, daß die Ordnung der Handlungen und Leidenschaften unseres Körpers der Natur nach zugleich ist mit der Ordnung der Handlungen und Leidenschaften der Seele. Allerdings, was der Körper vermag, hat bisher noch niemand festgestellt, das heißt, noch niemand hat bisher bei der Erforschung darüber Aufschluß erhalten, was der Körper bloß nach den Gesetzen der Natur, sofern sie nur als körperlich angesehen wird, zu tun vermag, und was er nicht vermag, außer wenn die Seele ihn bestimmt."[31] Im Hinblick auf die Erkenntnis des Leibes bahnt sich damit auch in der Affektenlehre eine aporetische Erkenntnisstruktur an. Die Menschen täuschen sich, wenn sie das Bewußtsein, frei handeln zu können und ihren Körper zu bestimmen und zu lenken, für den Rechtsausweis der Freiheit nehmen. Spinoza entdeckt unbewußte Ordnungen des Begehrens,[32] deren Mangel an erkanntem und erfüllten Sein konstitutiv ist.[33] In ihnen sieht er eine habituelle oder angstvermittelte Passivität und Reproduktivität am Werk, die mit der Produktivität der Vernunft durchtränkt werden soll.

"Woraus zur Genüge hervorgeht, daß der Körper für sich bloß nach den Gesetzen seiner Natur vieles vermag, worüber seine Seele sich wundert. Sodann weiß niemand, auf welche Weise und durch welche Mittel die Seele den Körper bewegt. Daraus folgt: wenn die Menschen sagen, diese oder jene Handlungen des Körpers gehen von der Seele aus, die die Oberherrschaft über den Körper hat,so wissen sie nicht, was sie sagen."[34]

Die Möglichkeiten der Vernunft sind auszuschöpfen, um zu einer Erkenntnis des Leibes zu gelangen. Doch darf die Vernunft dafür nicht einfach konträr der Leiblichkeit gegen-

---

31) Spinoza, Ethik, II, LS 2, Anmerkung. S. 113
32) Spinoza, Ethik, II, LS 35, Anmerkung. S. 84
33) Spinoza, Ethik, II, LS 36, S. 84
34) Spinoza, Ethik, II, LS 2, Anmerkung. S. 113

überstehen und sie in einer rationalistischen Aneignungsgeste in Besitz nehmen. Die Freisetzung der Vernunft im Leib bedeutet, daß der Trieb, der im Begehren sein Bewußtsein gefunden hat, konstitutive Prozesse entfaltet, die nicht mehr unbewußten Ursachen und Verkettungen unterstehen. Denn "zu allen Handlungen, zu denen wir durch einen Affekt,der eine Leidenschaft ist, bestimmt werden, können wir auch ohne ihn durch die Vernunft bestimmt werden."[35] Antonio Negri drückt das Programm treffend aus:

"Die Entwirrung der Vernunft in der Artikulation und im Gleichgewicht mit dem Körper konstituiert den wirklichen Übergang vom "appetitus" zur "virtus". Der bewußte Inhalt der "cupiditas" rückt voran, indem er den Körper in sich birgt und die Möglichkeit der Tugend durch eine Spannung zwischen Wesen und Existenz konstituiert, die auch die Fülle und Einheit des menschlichen Körpers und der menschlichen Vernunft ist."[36] Spinozas leibliche Realisierung der Vernunft antwortet auf die Einsicht, daß eine gewaltsame Trennung von Vernunft und Leiblichkeit beide korrumpiert und unbewußten Handlungsformen überantwortet.

Philosophische Therapeutik[37]

Die Aufgabenstellung begreift Spinzoa durchaus im Sinne therapeutischer Zielsetzungen. Sie bestimmen ein Vorgehen,

---

35) Spinoza, Ethik, IV, LS 59, S. 240

36) Negri, Die wilde Anomalie, a.a.O., S. 188

37) Spinoza hat der "Ethik" die "Abhandlung über die Verbesserung des Verstandes" zugeordnet. Der lateinische Ausdruck "emendatio" des Titels ist ein medizinischer Begriff und drückt aus, daß die Verbesserung des Verstandes seine Gesundung bedeutet. Vgl.:
Spinoza, Abhandlung über die Verbesserung des Verstandes. Hamburg 1977
Negri, Die wilde Anomalie, a.a.O., S. 46.
Spinozas therapeutische Philosophie steht in der Tradition der jüdischen Theorie und Praxis der Medizin. Maimonides, ein wesentlicher Bezugspunkt für Spinoza, bezieht die Medizin in die Grundlegung der Ethik mit ein.

mit dem der Hypertrophie der Leidenschaften ebenso begegnet werden soll wie den täuschenden Anmaßungen der Vernunft. Eine aus der Vernunft entsprungene Begierde wird unmittelbar dem Guten nachgehen, wenn sie in der Freundlichkeit ihrer materiellen Medien existieren kann. Moralische Beherrschungen im Zeichen der Rigidität und Leibabwehr können dies nicht erreichen, da sie trickreich die Zweckbestimmungen, die immer nur mit dem Trieb zusammen gegeben sein können, zu ihrem Interesse verschieben müssen.

Solch sublime Herrschaft ist schon Antwort auf die Situation der Unfreiheit, denn "wenn die Menschen frei geboren würden, würden sie keinen Begriff vom Guten und Schlechten bilden, solange sie frei blieben."[38] Die "Ethik" wird zur Kritik der Unfreiheit und soll eine Therapeutik grundlegender Art entwickeln, die Spinoza auch aufgrund existentieller Problematiken sucht: "Wie ein an schwerer Krankheit Leidender, der dem sicheren Tode entgegensieht, wenn kein Heilmittel angewendet wird, gezwungen ist, ein solches, auch wenn es unsicher ist, mit allen Kräften zu suchen, da auf ihm seine ganze Hoffnung beruht."[39] Spinoza weist der "Ethik" zwei therapeutisch-praktische Disziplinen zu, nämlich Lo-

---

H. Simon/M. Simon, Geschichte der jüdischen Philosophie. München 1984, S. 136.
Das Amsterdamer Getto, in dem Spinoza aufwuchs, beherbergte eine große Zahl von jüdischen Ärzten und medizinisch hochgebildeten Laien. Spinozas Lateinlehrer, Franciscus von der Enden, war Arzt. Spinoza hat sich auch mit Schriften von N. P. Tulp (siehe Rembrandts Anatomie des Dr. Tulp) auseinandergesetzt.
"Den Inhalten und Zielsetzungen der Ethik entspräche vielleicht eher der Titel Medizin."
Guido Ceronetti, Das Schweigen des Körpers, a.a.O., S. 230
Auch Leibniz nennt Spinoza einen Arzt. Vgl.:
Leibniz, Brief über die Optik. 45. Brief (5. Oktober 1671)

38) Spinoza, Ethik, IV, LS 68, S. 247
Vermutlich hat Nietzsche gerade hier Gemeinsamkeiten mit Spinoza entdecken können. Vgl.:
F. Nietzsche, Brief an F. Overbeck vom 30. 7. 1881. In: F. Nietzsche, Werke. Bd. III. Hg. K. Schlechta. München 1969. S. 1171 f

39) Spinoza, Abhandlung über die Verbesserung des Verstandes, a.a.O., S. 7

gik und Medizin.[40] Als integrativer Verbindungspunkt beider insistiert die "Ethik" damit nochmals auf einer durchgängigen Beachtung der Leiblichkeit des Menschen.

Spinoza hat die Aporien gezeigt, zu einer Philosophie des Leibes im Rahmen einer Naturkonzeption und in einer Affektenlehre zu gelangen. In beiden Versuchen sind Aufsplitterungen des Körperbewußtseins entstanden, die sich gegen bündige Zusammenfassungen und Einordnungen vehement sträuben. Beide Aporien führen zu weiteren Bearbeitungen im Sinne einer fundamentalen Kritik. Besonders deutlich wird sie an dem Punkt, an dem Spinoza in der Politik des Körpers und seiner Bedürfnisse die Grundlagen für eine Gesellschaftsanalytik entdeckt, die Leiblichkeit mit der gesellschaftlichen homogenen Bezugsebene, nämlich dem Geld als Äquivalenzform, verknüpft.

Der menschliche Körper ist aus vielen Körpern zusammengesetzt und wird durch vielfältige Nahrung und Handlung ständig neu erzeugt. "Um sich dies aber zu verschaffen, würden die Kräfte des einzelnen schwerlich ausreichen, wenn die Menschen sich nicht gegenseitig Hilfe leisteten. - Nun hat das Geld einen bündigen Ausdruck für alle Dinge gebracht; und daher ist es gekommen, daß das Vorstellungsbild des Geldes die Seele der großen Menge am meisten einzunehmen pflegt, weil die Leute sich kaum eine Art der Freude vorstellen können, die nicht von der Idee von Geldstücken als der Ursache begleitet wäre."[41]

---

40) Spinoza, Ethik. V. Vorrede. S. 262. Vgl.:
Jonathan Bennett, A study of Spinoza's Ethics. Cambridge 1984, bes. Kap. 14 ("Psychotherapy").

41) Spinoza, Ethik, IV, HS 28. S. 259 f
Vgl. dazu Karl Marx, Ökonomisch-philosophische Manuskripte. In:
Marx/Engels, Werke. Erg. Bd. I. Berlin/Ost 1974, S. 567:
Marx schreibt im Abschnitt über das Geld. "Setze den Menschen als Menschen und sein Verhältnis zur Welt als ein menschliches voraus, so kannst du Liebe nur gegen Liebe austauschen."

Die Aufsplitterung des Leibes in verschiedenartige Strukturen von Bedürfnissen und Handlungen zeigt die Spannbreite dessen an, was die Seele begreifen kann. Damit macht Spinoza sowohl die Gefährdungen als auch die Zielsetzungen seiner Philosophie des Leibes deutlich: Verbleibt die Seele in dem Zustand, der ihr als "idea corporis" ursprünglich zu eigen ist, so verspielt sie ihre produktiven Möglichkeiten, da sie bloß passiv dem Materiellen beigeordnet bleibt. Die Umkehrung trifft Spinozas Absicht der Vernunft: Ohne die Seele ist kein Leib denkbar. Ohne die Durchdringung mit den treibenden Motiven der Vernunft, deren psychophysische Verflechtung freilich eher postuliert als demonstriert wird, verfallen die identitätsorientierten Prozesse zu bloßen subjektlosen Regularitäten des natürlichen und sozialen Lebens, wie es Spinoza pointiert im Hinblick auf die Rolle des Geldes in der Triebstruktur der Gesellschaft gezeigt hat.

Die Vereinheitlichung des dissoziierten Körpers findet in Spinozas "Ethik" keine adäquate Sprache, die mit Descartes' Einwand gegen die durchgängige rationalistische Beherrschung des Leibes und ihre philosophischen Diskursformen vergleichbar wäre. Gegen die Homologie des "gelehrten Jargons" mobilisiert Descartes Schutzwälle, vor denen ein letzter Akt rationalistischer Aufklärung sehr wohl als Spezifikum eines bestimmten theoretischen Handelns gelesen werden kann, dessen ausufernde Verbindlichkeit gerade damit bestritten werden soll. In diesem Punkt muß Spinoza, trotz der Ablehnung des Substanzdualismus, die unüberwindliche Wesensverschiedenheit von Leib und Seele schon in seiner Sprachsfassung bestehen lassen. Günter Dux hat das Unbehagen an dieser Zuspitzung formuliert:

"Gerade die in nächster Nähe zum Körper gelegenen Ausdrucksformen können in ihrer doch offenkundigen Sinnhaftigkeit nicht begriffen werden, wenn beide Sphären im Ursprungsschema absolut gesetzt werden. Es ist dann weder einsichtig, wie sich die Innerlichkeit im Körper Ausdruck verschafft, noch

wie die äußerlichen "Anlässe" ihren Weg zur Innerlichkeit finden. Man suche einmal die Freude des Wiedersehens oder den Schmerz des Abschieds, beide lesbar im Gesicht, zu begreifen, wenn man - wie Spinoza - gezwungen ist, von der Liebe zu sagen, sie sei laetitia concomitante idea causa externa, Lust, begleitet von der Vorstellung einer äußeren Ursache. Die Expressivität des Leibes in der ausdrucksvollen Gebärde läßt sich, ebenso wie der ganze noch "dahinter" liegende abgründige Bereich des Gefühls, nur erreichen, wenn das Sinn- und Geistmoment von vornherein in einer Ebene mit dem Körper angesetzt wird."[42)]

Damit kehrt sich Spinozas durchgängige Beachtung des Leibes zum Paradox. Denn wenn der Leib die geometrisch festgestellte Kausalität der Welt spiegelt und dies unter der Festlegung tut, daß die Spiegelungen und Repräsentationen nicht das genuine Wesen des Leibes sind, sondern nur durch gleiche Ordnungsstrukturen mit ihm verknüpft sind, dann wird jeder simple Monismus fraglich. Leib und Geist können auch bei Spinoza nicht in einer Weise identifiziert werden, die ihnen eine lebendige Verflochtenheit sichert. Am allerwenigsten ist in diesem Vorgehen die Bewegung des analytischen Denkens selbst zu verstehen, wie Viktor v. Weizsäcker in seiner Auseinandersetzung mit Freud feststellt: "Es ist wie bei Spinoza die Analyse der Leidenschaften, und Analyse heißt dann fast schon Entkräftigung, Entmächtigung dieser Dämonen. Das Mittel dazu ist die Einsicht."[43)]

---

42) G. Dux, In: H. Plessner, Philosophische Anthropologie. Frankfurt 1980, S. 308

43) Viktor v. Weizsäcker, Natur und Geist. München o. J., S. 120

B.3. Gottfried Wilhelm Leibniz

"Allein wir müssen uns mit den Augen des Verstandes dahin stellen, wo wir mit den Augen des Leibes nicht stehen, noch stehen können."[1] Gottfried Wilhelm Leibniz

Justus Schrader an Leibniz, Amsterdam, 27. August 1695. Nobilissime et Excellentissime Vir, Fautor pl. colende. Affectus Tui Hypochondriaci primam originem a Spirituum Animalum per Studia et intensas meditationes notabili consumtione derivandam esse, tam certum est ac indubitatum, ut, qui hoc non agnoscit, non possit in enodando symptomatum, quae hic sese offerunt, nexu, nisi penitur caecutire."[2]

Der Spaziergang in der Körpermaschine

"Denkt man sich etwa eine Maschine, deren Einrichtung so beschaffen wäre, daß sie zu denken, zu empfinden und zu percipieren vermöchte, so kann man sie sich unter Beibehaltung derselben Verhältnisse vergrößert denken, sodaß man in sie wie in eine Mühle hineintreten könnte."[3] In dieser Mühle ist ständige Bewegung, die nicht abbrechen darf. Ein Zahnrad gibt sie dem anderen weiter, überall greifen Teile ineinander, stoßen sich ab, tauschen Bewegung aus, lenken sie um, teilen sie. In Röhren wird Druck geführt wie in einer Pfeifenorgel[4] und in der Maschinerie verteilt. Eine verwirrende Vielfalt von funktional passend interagierenden Einzelteilen, deren exakte planmäßige Anfertigung und Einsetzung nicht sie selber, sondern die Abläufe in der "Mühle" zum

---

1) Leibniz, Von dem Verhängnisse, in: Hauptschriften zur Grundlegung der Philosophie (HS), Vol. I. Hamburg 1966[3], S. 131

2) J. Schrader, in: G. W. F. Leibniz, Allgemeiner politischer und historischer Briefwechsel. Vol. XI, Berlin 1982, S. 634

3) Leibniz, Die "Monadologie". Hs. Vol. II, S. 439

4) Leibniz, Betrachtungen über die Lehre von einem einigen, allumfassenden Geiste. HS. Vol. II, S. 58
Die Metapher verweist auf Descartes.

Ziel haben. Überall das Schild: "Berühren verboten", denn auch ein kleiner Eingriff in die laufende Maschinerie könnte fatale Konsequenzen haben. Nicht unsere eigene Verletzung ist die Gefahr, denn insofern wir hier in der Körpermaschine spazierengehen, sind wir unausgedehnter Geist, sondern die Unterbrechung der Abläufe, die das permanente Kreisen von weitergeleiteter Bewegungsenergie zum Stillstand bringt. Schwerlich wird uns die ununterbrochene Bewegung die individuelle Form und Materialität der Maschinenelemente erkennen lassen. Nehmen wir ein Zahnrad heraus, um es zu untersuchen, so betreiben wir Studien am toten, funktionslos gewordenen Objekt. Solche Anatomie hintertreibt dann wieder die Erkenntnis des funktionalen Zusammenhanges.

Was sehen und begreifen wir hier? Weder die funktional angelegte Formung der Einzelteile noch die planmäßige Kollektivierung der Abläufe. Das Spiel von Wiederholungen, Schichtungen, Transformationen und Distribution enthüllt uns nicht, was und zu welchem Zwecke hier überhaupt produziert wird und in welcher Absicht die ganze Struktur überhaupt gefertigt ist.[5)]

Wir begreifen beim Sehen nicht viel. Vor allem ist uns der Ursprung der Triebenergie verschlossen: woher kommt der Druck in den Röhren, wer bewegt eigentlich die ganze Maschine? Gibt es jenseits der hier zur Schau gestellten Komplexität genormter Bewegungsabläufe ein Inneres, worauf diese Realisation aufbaut?[6)] Aber fragen wir auch nach uns selbst: ist das unser Körper, der da abgeschlossen in einer Produktionshalle in ständiger Indifferenz der Außenwelt gegenüber

---

5) Richard Rorty, Der Spiegel der Natur. S. 37: "... jedenfalls gilt, daß wir, wenn wir durch eine Fabrik spazieren, ohne zuvor Kenntnisse über ihre Teile und deren Beziehung zueinander erworben haben, in keinem Falle sehen können, was vor sich geht."

6) Thure v. Uexküll, Philosophische Probleme der Medizin, in: Gottfried Wilhelm Leibniz. Hamburg 1946, S. 327

existiert? Aber wir nehmen die Welt doch wahr, wie wir gewohnt sind zu glauben durch die Sinne. Aber ist hier nicht schon alles derart funktions- und arbeitsmäßig aufgeteilt, daß kein Platz mehr für den Austausch mit der äußeren Welt verbleibt? Es sei denn,auch sie wäre eine Maschine, deren Kooperation dadurch gesichert ist, daß das Gesamt unserer eigenen Fabrikhalle wie ein Rädchen in äußeren Kontexten funktioniert. Könnte man das im Inneren der abgeschotteten, künstlich beleuchteten Produktionshalle jemals feststellen? Und wer sind wir eigentlich, der wir als zuschauender Geist von der direkten Einflußnahme ausgeschlossen in einem Getriebe umherlaufen, dessen Instrumentalität bestens ohne diesen parasitären Betrachter auszukommen vermag? Verdanken wir den Status des unglücklichen Flaneurs etwa diesen zur Materie geronnenen technischen Realisierungsmethoden?[7] Suchen wir den Weg ins Freie und treten aus der Halle heraus - verfallen wir dann einer Täuschung? Der Weg heraus wäre für Spinoza die Einsicht gewesen, daß wir nicht in, sondern nur mit unserem Körper spazierengehen können. Wenn wir jedoch Eigentümer dieses technisch-subjektlosen Körpers sind, können wir dann wenigstens einen regulierenden Einfluß auf ihn ausüben?[8] Wir wären nicht sicher, ob das nutzen oder schaden könnte. Die nach mathematischen Gesetzen ablaufende Apparatur[9] scheint keinen Platz für Disponibili-

---

7) Leibniz, Von dem, was jenseits der Sinne und der Materie liegt. Brief an die Königin Sophie Charlotte von Preußen (1702). HS Vol. II, S. 421: "Ebenso unmöglich ist es, das Bewußtsein aus irgendeiner Maschinerie, welcher Art sie auch sein möge, zu erklären."
Die Berücksichtigung der Korrespondenz ist für die Erarbeitung der Leibniz'schen Philosophie wesentlich. Ich folge darin einer Anregung von Adorno. Siehe:
Theodor W. Adorno, Philosophische Terminologie. Frankfurt 1973, S. 100

8) Leibniz , 4. Schreiben an Clarke. HS Vol. I, S. 151: "Der Gedanke, daß die Gegenwart der Seele und ihr Einfluß auf den Körper miteinander zusammenhängen, ist mir gegenüber nicht angebracht, da ich ja, wie man weiß, diesen Einfluß durchaus verwerfe."

9) Leibniz, Specimen dynamicum, Teil I. HS Vol. I, S. 272: "... daß Gott wie ein Architekt die Körper als bloße Maschinen nach den mathematischen Gesetzen der Größe erschaffen, sie jedoch zum Gebrauch der Seelen bestimmt hat."

tät zu lassen, der ständige Rhythmus exakt reproduzierter Bewegungsabläufe wird von uns weder erkannt noch installiert.[10] Die Quantifizierung der Dynamik ist zur Physik geworden, aber in unserem Leib eingeschrieben wird sie zur letzten Verschärfung: kein Werkzeug in unseren Händen, sondern der Leib selber ist Objekt dieser Syntax.[11]

Leibniz hat die cartesische Trennung der Substanzen und der Relation von Subjekt und Objekt verschärft, um sie letztlich überwinden zu können.[12] Er argumentiert ebenso gegen die von Newton und seinem Sekretär Clarke vorgebrachte Meinung, der Mechanismus der Himmelskörper bedürfe von Zeit zu Zeit der Nachkorrektur Gottes, wie er auf der anderen Seite grundlegende Positionen eines materiellen Mechanismus auflöst. Eine natürliche Kraft geht der Ausdehnung voraus, ja konstituiert diese erst. Als mechanische Bewegungsenergie ist sie schon derivativ. Tätige Kraft ist Grundlage für Wechselwirkungen und somit für ihre rationale Bestimmbarkeit, wird darin jedoch zur toten Kraft.[13]

---

10) Leibniz, 5. Schreiben an Clarke. HS Vol. I, S. 115: "Der Organismus der Tiere ist ein Mechanismus, der eine göttliche Präformation voraussetzt; was aus ihr folgt, ist rein natürlich und gänzlich mathematisch.

11) Hans Dieter Bahr, Über den Umgang mit Maschinen, S. 125 ff

12) K. O. Apel, Das Leibapriori der Erkenntnis, S. 265

13) Leibniz, Specimen dynamicum, HS Vol. I, S. 259 - 265
Diese Verschärfung ist von Clarke zum Anlaß genommen worden, gerade dasjenige Leibniz vorzuwerfen, was er damit bewältigen wollte: Clarkes fünfte Entgegnung, in: Leibniz, HS Vol. I, S. 230: "Es führt dazu, die Menschen als bloße Maschinen anzusehen, wie Descartes die Tiere dafür ansah, indem man alle Argumente zunichte macht, die sich auf die Phänomene, d. h. auf die Handlungen der Menschen stützen, um aus ihnen die Existenz einer Seele oder eines Etwas, das mehr als bloße Materie ist, im Menschen zu beweisen." Leibniz hat sich in mehreren Einzelschriften kritisch mit Descartes auseinandergesetzt, siehe:
Leibniz, Kurzer Beweis eines wichtigen Irrtums, den Descartes und andere in der Aufstellung eines Naturgesetzes, nachdem Gott stets dieselbe Bewegungsquantität erhalten soll, begangen haben. HS Vol. I, S. 242 ff
Leibniz, Bemerkungen zum allgemeinen Teil der Cartesischen Prinzipien. HS Vol. I, S. 285 ff
Leibniz, Gegen Descartes. HS Vol. I, S. 329 ff
Der Streit um die "wahre Schätzung der lebendigen Kräfte" wird für den jungen Immanuel Kant zu einem hervorragenden Thema.

Die Mechanik ist die Wissenschaft der toten Kräfte.[14)]

"Leibniz schafft erst die Voraussetzung für ein dynamisches Weltbild. Das cartesianische System ist statisch, es sagt nicht, warum sich an den ausgedehnten Dingen und ihren Bewegungsformen etwas ändern sollte. Maschinen bleiben wie sie sind. Indem Leibniz nicht die tote Ausdehnung, sondern die Wirkkraft als Attribut der körperlichen Substanz versteht, schafft er das Verständnis für den Entwicklungsbegriff, der aus dem mechanischen Modell nicht zu gewinnen ist."[15)]

Die Welt der Körper ist aus einsehbaren Gründen, die sich von einer strengen theoretischen Fassung der Mechanik ableiten lassen, kein Perpetuum mobile[16)], noch ist sie eine Maschine, der Gott als Architekt im Anfang oder im Verlauf Bewegungen mitteilen muß. "Nun ist es der Vernunft gemäß, daß sich stets dieselbe Kraft im Universum erhält. Auch ergibt sich klar, daß das mechanische perpetuum mobile ausgeschlossen ist, andernfalls könnte die Kraft einer Maschine, die sich durch die Reibung stets ein wenig vermindert und daher bald an ihr Ende gelangen muß, sich, ohne einen neuen Antrieb von Außen, wiederherstellen."[17)] Leibniz paradoxe

---

14) Leibniz, Specimen dynamicum. S. 264
Siehe dazu:
Ernst Bloch, Das Materialismusproblem, seine Geschichte und Substanz, in: Ges. Ausg. Bd. 7, Frankfurt 1977, S. 188. Für Bloch selbst wird diese "dynamische Materietheorie" zu einer wichtigen Grundlage. Siehe:
E. Bloch, Experimentum Mundi. Ges. Ausg. Vol. 15, Frankfurt 1977, S. 145

15) Hans Sachsse, Anthropologie der Technik. Braunschweig 1978, S. 189. Gegen diese Darstellung möchte ich an unsere Aufarbeitung der Philosophie Spinozas erinnern, insbesondere an die Fußnoten 22 und 27. Siehe auch:
Leibniz, Brief an Arnauld. April 1687, in: HS Vol. II, S. 228: "Der Körper für sich, ohne die Seele, hat allerdings lediglich die Einheit eines Aggregats."

16) Leibniz, Brief an de l'Hospital. HS Vol. I, S. 281
Leibniz ist in dieser Frage seiner Philosophie nicht immer treu geblieben. Anläßlich des angeblichen Perpetuum Mobile von Orffyreus, das sich später als trickreicher Schwindel erwies, rät er zu einer genauen Prüfung der Funktion und möglichen Nutzanwendung.Siehe:
Friedrich Klemm, Perpetuum Mobile. Dortmund 1983, S. 63 ff

17) Leibniz, Metaphysische Abhandlung. HS Vol. II, S. 158

Vereinheitlichung integriert Körper und Geist,mechanisch-tote und tätige Kraft in einer unaufhebbaren Weise und verneint damit,'daß ein Problem des Anderen rechtens bestehen kann:

"Es ist in diesem System also das Anderssein aufgehoben: Geist und Körper oder die Monaden überhaupt sind nicht Andere füreinander, sie begrenzen sich nicht, haben keine Einwirkung aufeinander; es fallen überhaupt alle Verhältnisse weg, welchen ein Dasein zum Grunde liegt. Die Mannigfaltigkeit ist nur eine ideele und innere, die Monade bleibt darin nur auf sich selbst bezogen, die Veränderungen entwickeln sich innerhalb ihrer und sind keine Beziehungen derselben auf andere.Was nach der realen Bestimmung als daseiende Beziehung der Monaden aufeinander genommen wird, ist ein unabhängiges, nur simultanes Werden, in das Fürsichsein einer jeden eingeschlossen. - Daß es mehrere Monaden gibt, daß sie damit auch als Andere bestimmt werden, geht die Monaden selbst nichts an; es ist dies die außer ihnen fallende Reflexion eines Dritten; sie sind nicht an ihnen selbst Andere gegeneinander; das Fürsichsein ist rein ohne das Daneben eines Daseins gehalten."[18)]

Eine Rekonstruktion der Philosophie des Leibes in der Leibniz'schen Monadologie soll nun zeigen, was in dieser Konzeption mit dem Leib geschieht.

Der Leib in der Konstellation der Monaden

Monaden sind einfache, weder teilbare noch auflösbare Substanzen. Als "wahre Atome" der Dinge sind sie Bewegungskraft, die in kontinuierlicher Expression über mechanisch-geometrische Prozesse hinausverweist. Die Definition der Körper als räumliche Ausdehnung bezeichnet sie nicht, denn Raum und Relationen werden erst von dieser Kraft und ihrer Perspektivität geschaffen:

18) Ulrich Sonnemann, Negative Anthropologie. Frankfurt 1981, S. 150

"Bei Leibniz werden seine Teilchen, weit davon entfernt, körperhaft zu sein, von vornherein als Kraftpunkte gesetzt. Nicht die Ausdehnung macht ihr Wesen aus, sondern das Undurchdringliche, Widerstand Leistende; dieses ist primär, alle anderen Eigenschaften des Körpers folgen daraus. Leibniz begnügt sich also nicht damit, daß der Ausdehnung das Undurchdringliche hinzugefügt werde, sondern zuvor ist Kraft, dann erst Raum und fester Stoff."[20]

Widerstand bedeutet einen Gegenpol zur expanisven Kraft zu konzipieren, der mit der individuellen Separatheit der Monaden korrespondiert. Die Monaden sind endlich und begrenzt; Widerstand verweist auf die Exklusion anderer Monaden und ihrer Kräfte als Prozeß konstituierender Selbsterhaltung.[21] Erst diese prozeßhafte Limitation ermöglicht Solidität und damit die räumlich bestimmbaren physischen Relationen.

---

19) Leibniz, Monadologie. S. 435
Siehe dazu auch:
Aristoteles, Metaphysik. Stuttgart 1974, S. 121 ff (V. Buch, 1016): "Von diesen Dingen aber, die an sich Eines (monos) genannt werden, heißen einige so, weil sie ein Kontinuum bilden. Von diesen Dingen selbst aber heißen die, die von Natur aus kontinuierlich sind, in höherem Grade Eins als die, die es durch Kunst sind. Weiter spricht man auf noch andere Weise vom Einen, wenn sein Substrat der Art nach unterschiedslos ist. Als Eines werden auch die Dinge bezeichnet, deren Gattung eine ist. Weiter werden Eines all die Dinge genannt, deren Begriff, der das Was-es-ist-dies-zu-sein angibt, unzerlegbar ist. Weiter nennen wir in gewisser Hinsicht alles Eines, wenn es ein Quantum ist und kontinuierlich, andererseits tun wir das aber nicht, wenn es nicht etwas Ganzes ist, das heißt, wenn es nicht eine Form hat. Das Eins-sein ist Prinzip für etwas, eine Zahl zu sein; denn das erste Maß ist Prinzip."

20) Ernst Bloch, Das Materialismusproblem. S. 188
Popper hat angemerkt, daß Leibniz in seiner Differentialrechnung eine Grundlage gefunden hat, Kraft (conatus) und Massenbewegung zu integrieren.
K. R. Popper, J. C. Eccles, The Self and Its Brain. Heidelberg 1977, S. 186

21) H. W. B. Joseph, Lectures on the Philosophy of Leibniz. Westport 1973^{2}, S. 125 f

Die Materie hat darin eine Geschichte einer ursprünglichen Dynamik. Leibniz gibt ihren Weg an: Die Entelechie[22] oder Seele ist verknüpft mit der Ersten Materie oder der ursprünglichen Kraft.[23] Beide zusammen ergeben die vollständige Monade, die ihrerseits das "wahre Atom" der organischen Masse oder Zweiten Materie erzeugt. Lebewesen, körperliche Substanzen und Mechanismen sind Strukturen von Monaden unter der Subordination einer dominanten Monade.[24]

Aber schlagen wir nun eine entgegengesetzte Richtung ein: Wenn wir den Leib untersuchen. so zeigt uns das Mikroskop etwa, "daß es fast eine Unendlichkeit kleiner Tiere in den winzigsten Wassertropfen gibt."[25] Wie ist die Bildung eines organischen Leibes zu verstehen, wenn sich in ihm selber andere Organismen in verwirrender Vielfalt und Aktivität zeigen und eine Grenze der entdeckbaren immer kleineren Lebewesen nicht denkbar ist? Wird der Leib zum "Bienenschwarm", in dem sich Einzellebewesen in einer kontingenten Weise zusammenfinden?[26]

Der Leib ist für Leibniz kein Aggregat von Monaden. Ihre enge Struktur von "Interaktionen" baut auf einem hierarchischen Modell auf, das letztlich in der Konzeption der Monade selber gesichert ist. Ihre Tätigkeiten sind Streben und Vorstellung. Jede Monade stellt in ihrer grundlegenden Perspektivität das ganze Universum vor und ist mit ihm in ei-

---

22) Leibniz im kritischen Anschluß an Aristoteles

23) Leibniz an de Volder. Brief v. 20. Juni 1703. HS Vol. I, S.326

24) Leibniz, a.a.O., S. 327

25) Leibniz an Arnauld. Brief vom September 1687, in: HS Vol. II, S. 247
Leibniz hat sich mit den Arbeiten des "Mikroskop-Gelehrten" Leeuwenhoek intensiv beschäftigt und anläßlich seines Holland-Besuches mit dem Verfasser darüber diskutiert.

26) Zum Bild siehe: Leibniz, Betrachtungen über die Lehre von einem einigen, allumfassenden Geiste. HS Vol. II, S. 58
Diderot wird das Bild später aufnehmen und uminterpretieren.
Diderot, D'Alemberts Traum, in: Diderot, Erzählungen und Gespräche. Bremen 1984, S. 236 ff

ner unverbrüchlichen Verkettung verbunden. Diese Vorstellung graduiert Leibniz im Sinne einer hierarchischen Repräsentation: wenn eine Monade die andere mit gesteigerter Klarheit perzipiert, so gewinnt sie damit eine überlegene Stellung. Der Zusammenschluß von Monaden zu organischen Einheiten verdankt sich dieser Leistung, da Leibniz eine physische Interaktion der separaten Monaden ablehnt.

Die dominierende Monade in einem Verband hat also eine Position, die Perzeptionen der repräsentierten anderen Monaden mit größerer Klarheit zu repräsentieren und damit die perspektivischen "Weltbezüge" zu fokusieren. Die Individualität des Lebewesens oder Organes liegt dann hauptsächlich in der Entelechie der dominierenden Monade begründet. Die Verbindung und wechselseitige Austauschprozesse bestehen nur in diesem figurativen Sinne. Der Aufbau der Struktur ist mit der "Organbildung" jedoch nicht abgeschlossen. Ebenso wie auf Einzelzellen organische Verbände von Zellen folgen, werden sie wiederum in Pflanzen oder Tiere integriert.[27)]

Hinsichtlich der Tiere ist die dominierende Monade die Seele (âme), im Menschen ist sie Geist (esprit) und für Leibniz mit übergeordneten Kontexten verbunden: mit Vernunft, Verstand, Moralität, dem Ich; Geister allein sind nach Gottes Bild geschaffen.[28)]

"Wenngleich somit jede geschaffene Monade das ganze Universum vorstellt, so stellt sie doch in distinkterer Weise den Körper vor, der ihr besonders zuerteilt ist und dessen Entelechie sie ausmacht. Da nun dieser Körper vermöge der Verknüpfung aller Materie im erfüllten Raume das ganze Universum ausdrückt, so stellt die Seele auch das ganze Universum vor, wenn sie den ihr in besondrer Weise zugehörenden Körper vorstellt."[29)]

---

27) Nicholas Rescher, Leibniz. Oxford 1979, S. 110 ff

28) Leibniz, Metaphysische Abhandlung. S. 186

29) Leibniz, Monadologie. S. 450

Die Monade stellt also die Doppelung von Körper und Welt vor und spricht dem Körper darin eine ausgezeichnete Stellung zu. Entsprechend seiner Relationen - die wiederum Hierarchien von Monadensystemen und ihren Vorstellungen sind - ist er "point de vue" und konstituiert damit eine perspektivische Welt der Repräsentationen. "Dann ... erhebt sich ... die Frage, ob wirklich der eigene Leib der Monade, insofern er den point de vue des ipse sensus darstellt, philosophisch genauso behandelt werden darf wie die objektiv gegebene Körperwelt."[30] Ebenso ist zu verdeutlichen, worin der Unterschied vom eigenen Körper, den das "Ich"-sagen können der Monade mitbetreffen kann, zu den nachgeordneten Körpern der Welt besteht. "Das Apriori des "intellectus" genügt nicht, wenn die menschliche Erkenntnis a priori perspektivisch ist, gefordert scheint vielmehr so etwas wie ein "Leibapriori".[31] Die Vereinigung von Seele und Körper beschreibt Leibniz mit dem Bild zweier Uhren, die vollkommen übereinstimmen, da sie zu dieser Kongruenz durch die göttlich-vorausschauende Kraft der prästabilierten Harmonie geschaffen wurden. Doch sie ist keine Realverbindung im physischen Sinne oder nach Maßgabe von Wechselwirkungen; genaugenommen besteht ihr commercium darin, daß sie beide in völliger Abgeschiedenheit ihren Gesetzen folgen, "als ob zwischen ihnen ein gegenseitiger Einfluß bestände."[33] Worin besteht nun die Stellung des Leibes, der ohne die Zentralmonade "Geist" ein reines Aggregat und folglich nicht als Leib existent wäre?

Der Leib und die Genese des Unbewußten

"Es wäre in der Tat zu wünschen, daß die Mediziner es sich zur Aufgabe machten, diese Art von verworrenen Empfindungen,

---

30) K. O. Apel, Das Leibapriori der Erkenntnis, S. 267 f

31) Apel, a.a.O., S. 268

32) Leibniz, Zur prästabilierten Harmonie, in: HS Vol. II, S. 272 f

33) Leibniz, a.a.O., S. 274. Hervorhebung v. Autor

die wir von unserem Körper haben, genauer zu untersuchen."[34)]
G. W. Leibniz

"Ich binn vollkommen durcheinander. Das hat er gesagt, und beinahe Wort für Wort. Ich kann also jetzt aller Welt erklären, daß kein Unterschied besteht zwischen einem wachen Arzt und einem träumenden Philosophen."[35)] Denis Diderot

---

Da die Unterscheidung von Leib und Welt die Vorstellung der Monade betrifft, so ist die behauptete Differenz beider hier zu suchen. Wenn der Körper konzipiert ist als Konglomerat mannigfach sich überlagernder und verschränkender Topologien und geradezu durch diese relationale Struktur erklärt wird, scheint eine einfache Leibwahrnehmung im Sinne vortheoretischen Bewußtseins nur eine Simplifikation der abgründigen komplexen Dynamiken zu sein.

"Man sieht hieraus auch, daß die Perzeptionen unserer Sinne, selbst dann, wenn sie klar sind, notwendig eine Art verworrener Empfindung einschließen müssen, denn da die Körper des ganzen Universums miteinander in Verbindung stehen, so empfängt der unsre Einwirkungen von allen andren, und wenngleich unsre Sinne sich auf alles beziehen, so ist es doch nicht möglich, daß unsre Seele auf alles im besondren achthaben kann."[36)] Es ist nach Leibniz ein Vorurteil zu glauben, daß unsere Wahrnehmungen wie durch Fenster oder Türen in uns eindringen.[37)] Die Monaden haben keine Öffnungen und ihre Wahrnehmungen sind Perzeptionen als Vorstellungen des inneren Zustandes, der die Welt spiegelt. Die Suche nach der "Rückseite des Spiegels"[38)] ist schon Ausdruck von Verführung durch falsche Einbildungen.

---

34) Leibniz, Brief an Arnould vom April 1687, in: HS Vol. II, S. 234

35) Denis Diderot, D'Alemberts Traum. S. 442

36) Leibniz, Metaphysische Abhandlung, S. 182

37) Leibniz, a.a.O., S. 171

38) Konrad Lorenz, Die Rückseite des Spiegels. München 1981[5].

Leibniz unterscheidet Perzeptionen, die den inneren Zustand der Monade in Bezug auf die Außenwelt darstellen, und Apperzeption, "die das Selbstbewußtsein oder die reflexive Erkenntnis dieses inneren Zustandes ist. Die letztere ist keineswegs allen Seelen, ja nicht einmal derselben Seele zu allen Zeiten gegeben."In dem Mangel dieser Unterscheidung liegt der Fehler der Cartesianer, die die Perzeptionen, deren man sich nicht bewußt wird, nicht mit in Betracht ziehen.."[39] Sinnliche Inhalte wie z. B. Lockes und Galileis "sekundäre Qualitäten" (Farbe, Wärme etc.) können in der Wahrnehmung klar sein, gleichzeitig jedoch auch verworren, da sich - und dies ist das entscheidende Kriterium - von ihnen keine Definition zur Bestimmung und Abgrenzung geben ließe.[40] Sie sind bestenfalls Bilder, durch Beispiele belegbar oder mimetisch zu realisieren. Der Anspruch auf den höchsten Punkt des Bewußtseins verfällt bei einer dergestaltigen Konstitution: "Die Menschen handeln wie die Tiere, sofern die Verkettungen ihrer Perzeptionen allein durch das Prinzip des Gedächtnisses geschehen, ähnlich den empirischen Ärzten, die lediglich der Praxis folgen, ohne eine Therapie zu besitzen. Bei drei Vierteln unsrer Handlungen sind wir reine Empiriker."[41]

Wenn nun die ausgezeichnete Stellung der Zentralmonade in ihren deutlichen "Perzeptionen" respektive "Apperzeptionen" besteht, trifft den Menschen durch diese Strukturen des Unbewußten eine Degradierung, die für Leibniz ebenfalls den Leib gefährdet, da dieser ohne die privilegierte Position der Geistmonade in seiner Entität gefährdet ist. Perzeptionen offenbaren ihrerseits eine Hierarchie synthetischer Zusammengefaßtheit, deren höchster Punkt als Apperzeption mit dem höchsten Punkt des Bewußtseins konform ist. Der vorhin dargestellte Aufbau der Strukturen der Monaden hat letztlich in dieser Graduierung seine Parallele.

---

39) Leibniz, Monadologie. S. 426. Siehe dagegen unsere vorangegangene Darstellung von Descartes' eigener Revision

40) Leibniz, Neue Abhandlungen über den menschlichen Verstand. Leipzig 1915, S. 273

41) Leibniz, Monadologie, S. 441

Insofern sind die "petites perceptions" als untere Stufe Grundlage und Resultat der ganzen Hierarchie. Sinn und Bestimmung erlangen sie erst in einem auf ihre übergeordneten Punkte bezogenen Signifikationsverhältnis. Sie sind als leibliche Bestimmung eingeordnet und mit einer Theorie der Einbildungskraft verschränkt.[42)]

Gegenüber Descartes Theorie der Engramme und ihrer doppelten Diskussion als materielle Inschrift und geistige Repräsentation verschärft Leibniz die substanzmäpige Geschiedenheit und unterstellt sie einer universalen Ordnung der Spiegelungen.[43)] Sinnliche Evidenz wird zu Täuschung und Unbewußtheit, die von der notwendigen Struktur der inneren selbsttätigen Veränderungen der Seele ohne Restbestände erschöpft wird.[44)] "Denn nicht nur der Gesichts-, auch der Tastsinn hat seine Erscheinungen, und solche sind die körperlichen Massen als Kollektivwesen, deren Einheit nur von dem vorstellenden Subjekt herrührt."[45)] Die Produktivität und Spntaneität der Synthese ist Garant des Bewußtseins; die als "passive Wahrnehmung" dargestellten Bilder entbehren dieser legitimierten Ordnung. "Der Begriff des Seins und der Wahrheit findet sich also eher im "Ich" und im Verstande als in den äußeren Sinnen und in der Perzeption der äußeren Gegenstände."[46)] Der Leib kann hier keine privilegierte Stellung reklamieren, denn die gesetzte Differenz ist nicht die von Zuständen inner- oder außerhalb des Leibes, sondern von Vorstellung und bildhafter Repräsentation. Die Einbildungskraft ist zu kontrollieren, indem ihre Objekte den Gegenstand der mathematischen Wissenschaften ausmachen.[47)] "Allerdings wären die mathematischen Wissenschaften selbst nicht streng beweiskräftig, beständen

---

42) Leibniz, Was jenseits der Sinne und der Materie liegt. S. 413

43) Leibniz, Brief an Bayle (1702). HS Vol. II, S. 409

44) Leibniz, Brief an de Volder (1705), HS Vol. II, S. 350

45) Leibniz, a.a.O., S. 350 f

46) Leibniz, Was jenseits der Materie und Sinne liegt, S. 415

vielmehr in einer einfachen Induktion oder Beobachtung, die uns niemals der vollkommenen Allgemeinheit der aus ihr gewonnenen Wahrheiten versicherte, wenn nicht etwas Höheres, was einzig und allein der Verstand zu liefern vermag, der Einbildungskraft und den Sinnen zu Hilfe käme."[47]

Die Formulierung "zu Hilfe kommen" entschärft nach Maßgabe der allgemeinen Absicherung durch die prästabilierte Harmonie das Problem. Das oben im Sinne von Apel anklingende Leibapriori der Erkenntnis erfährt hier seine völlige Verkehrung bis zu dem Punkt, an dem leibliche Strukturen und ihre gegen das Interesse an klaren und deutlichen Ideen analogisierenden Effekte von dem ausgeschlossen werden, was ihre Identität verbürgen soll, nämlich das klare und deutliche Bewußtsein. "Außer dem Sinnlichen und dem bildlich Vorstellbaren (sensible et imaginable) gibt es somit noch rein intelligible Inhalte, die den Gegenstand des reinen Verstandes bilden. Von solcher Art ist der Inhalt meines Denkens,wenn ich an mich selbst denke."[48] Gleichzeitig liegt hier auch der Begriff des Seins und der Wahrheit (s. o.) begründet. Die Architektonik der Seele wird an diesen Willensakten offenbar und nicht an den Prozessen von Leib und Einbildungskraft. "Alles, was der Seele und allgemein jeder Substanz zustößt, ist ... eine Folge ihres Begriffes. Also bringt die Idee selbst oder das Wesen der Seele es mit sich, daß alle ihre Erscheinungen oder Perzeptionen ihr lediglich spontan aus der eigenen Natur entstehen müssen ... Denn die Seele drückt in bestimmter Art und Weise und für eine bestimmte Zeit den Stand des Universums gemäß der Beziehung aus, die die anderen Körper zu dem eigenen haben. Dies läßt auch erkennen, inwiefern unser Körper uns zugehört, ohne doch mit unserem Wesen verknüpft zu sein."[50]

---

47) Leibniz, a.a.O., S. 413

48) Leibniz, a.a.O.

49) Leibniz, Die Vernunftprinzipien der Natur und der Gnade, S. 432

50) Leibniz, Metaphysische Abhandlung, S. 181

"Um den Preis dieses hierarchischen und vom Stoff abgetrennten Begriffs erlangte Leibniz allerdings ein organisches Weltbild."[51] Genauer betrachtet offenbart diese Struktur die letztendliche Organlosigkeit des gesamten Leibes,[52] sofern er als eigentätiger außerhalb der Vorstellung "gedacht" werden soll.

"Da somit die sinnlichen Erscheinungen gerade keinen Spiegel in den Sinnen unseres Leibes finden - oder vielmehr nur zerstückelte, ineinander unübersetzbare Spiegelfragmente - mußte die Einheit des Leibes in seine organlose, "transzendentale" Struktur verschoben werden... Der Spiegel provoziert diese transzendentale Einheit als Problem, weil er uns die sinnliche Einheit nimmt."[53]

Leibniz insistiert auf einer möglichst strengen Fassung der Mechanik wo es gilt, die Sphäre der Körper und der damit verknüpften Einbildungskraft in einer Ordnungsstruktur zu verankern: "Der Mensch handelt nicht auf übernatürliche Weise: sein Körper ist wirklich eine Maschine und handelt nur wie eine solche; seine Seele ist dennoch eine freie Ursache."[54] Solcherart abgesichert kann er das Projekt in Angriff nehmen, drohende Nicht-Identität im Interesse einer Homologie der Schrift abzuwehren.

---

51) Bloch, Das Materialismusproblem. S. 189

52) Ulrich Sonnemann, Negative Anthropologie, S. 148 f

53) Hans-Dieter Bahr, Über den Umgang mit Maschinen, S. 72

54) Leibniz an Clarke, 5. Schreiben. HS Vol. I. S. 202
Clarke an Leibniz, 5. Erwiderung. HS Vol. I, S. 237:
"Ist nämlich die prästabilierte Harmonie richtig, so sieht, hört und fühlt der Mensch nicht in Wirklichkeit, noch bewegt er seinen Körper: - er träumt nur, er sehe, höre, fühle und bewege seinen Körper."

Der Körper der Zeichen

"Die ars combinatoria produziert für ihn (Leibniz) keine Abstraktionen; sie ist die Kunst, mit der man aus einfachen und diskontinuierlichen (klar abgegrenzten) Elementen das Wirkliche konstruiert. Gott rechnet ... Mit Leibniz bemächtigt sich der Verstand des Wirklichen, zerlegt es in seine ursprünglichen Elemente (in Atome: null und eins) und setzt es wieder zusammen."[55] Henri Lefebvre.

"Mit einem Worte: Leibniz intellektuierte die Erscheinungen..."[56] Immanuel Kant

---

Leibniz' unerreichtes Lebensziel war die Schaffung einer allgemeinen Charakteristik, in deren Rahmen alle Wahrheiten durch einen bestimmten Kalkül zu errechnen und dafür in einer universalen Sprache oder Schrift abzufassen wären.[57] In ihr könnte man das ganze Universum lesen.[58] Die Zahl wäre als "metaphysische Grundgestalt"[59] die Bedingung der möglichen Errechnung der "Statik des Universums, in der sich die Kräfte der Dinge enthüllen."[60] Die unaufhebbare Individualität des einzelnen Gegenstandes soll hier durch eine bestimmte nur ihm zukommende Zahl garantiert sein. Auch Wahrscheinlichkeiten können in einer dergestaltigen Reduktion des Fragens auf Zahlen sinnvoll berechnet und in den Kontext der Bestimmung integriert werden. Wort und Zahl sind strukturell kompatibel: (darum gebrauche ich für beide im Folgenden den Begriff des Zeichens).

---

55) Henri Lefebvre, Metaphilosophie. Prolegomena. Frankfurt 1975, S. 319

56) Immanuel Kant, Kritik der reinen Vernunft. A 271. Hg. W. Weischedel. Frankfurt 1974, S. 293. Siehe dazu die Anmerkung von Rorty:
"Leibniz intellektuierte die Erscheinungen... Hierdurch schuf er (nämlich Kant) die Standardversion der "Geschichte der modernen Philosophie", nach der die vorkantische Philosophie ein Kampf zwischen dem "Rationalismus" ... und dem "Empirismus" war."
Rorty, Der Spiegel der Natur. S. 167

57) Leibniz, Brief an Remond (10. Januar 1714) in: HS Vol. II, S. 4

58) Leibniz, Brief an de Volder (1705) in: HS Vol. II, S. 354

59) Leibniz, "Zur allgemeinen Charakteristik" in: HS Vol. I, S. 30

60) Leibniz, a.a.O.

"Daher braucht man oft die Worte als Ziffern, oder als Rechen-Pfennige, anstatt der Bildnisse und Sachen, bis man Stufenweise zum Facit schreitet, und beym Vernunft-Schluß zur Sache selbst gelanget. Woraus erscheinet, wie ein Großes daran gelegen, daß die Worte als Vorbilde und gleichsam als Wechsel-Zeddel des Verstandes wohl gefasset, wohl unterschieden, zulänglich, häufig, leichtfließend und angenehm seyn."[61]

Das Zeichen als Vorbild diszipliniert die Einbildungskraft. Damit betrifft es auch den Leib und die Produktion der Bilder und Repräsentationen.Andererseits liegt in diesem auch eine potentielle Anfechtung der mathematisch-logischen Ordnungssysteme begründet. Ist die Monade durch Vorstellung und Streben definiert, so wird ein unbewußtes Streben zu einem zu bewältigenden Problem, da es symbolisch-assoziativen Ordnungen folgt und damit die Souveränität der Homologien untergräbt. Der Zwiespalt von Bild und Vorstellung, Bewußten und Unbewußtem und Geist und Leib kehrt in der Sprachphilosophie wieder.

Der Mißbrauch der Worte etwa ist für Leibniz eine "Art Rechenfehler",[62] der auf Verwechselungen beruht. Im Anschluß an einen Brief von Descartes an Marsenne[63] kann er ein

---

61) Leibniz, Unvorgreifliche Gedanken, betreffend die Ausübung und Verbesserung der teutschen Sprache, in: HS Vol. II, S. 521

62) Leibniz, Neue Abhandlungen über den menschlichen Verstand, S. 277

63) Descartes, Brief an Marsenne, 20. November 1629, in: René Descartes, Briefe 1629 - 1650, a.a.O.,
Vergl. dazu in unserem Descartes-Teil die Fußnote 42 (Cassirer)
Jacques Derrida, Grammatologie. Frankfurt 1983 stellt auf den Seiten 132 - 144 einen Schlüssel zur Interpretation dieser Philosophie von Sprache und Schrift als Logozentrismus, der an eine geschichtliche Ethnozentrik des Abendlandes geknüpft ist, bereit. "Trotz aller Unterschiede, die die einzelnen Entwürfe zu einer Universalsprache oder Universalschrift in dieser Epoche aufweisen (vor allem hinsichtlich der Geschichte und der menschlichen Rede),ist doch der Begriff des einfachen Absoluten darin immer notwendig und unabdingbar am Werk." (139)

schlichtes "Verlesen" sein. Aber es gibt auch Bewußtseinslagen, in denen ein derartiges "Verlesen" für Leibniz konstitutiv sein wird, nämlich hauptsächlich, wenn Ideen und Bild verwechselt werden und die Einbildungskraft ihre Rolle als Hilfsmittel überschreitet. Paradigmatisch macht er diese Sprachverwirrung an der Literatur fest:

"Zu dieser Sprachverwirrung hat auch das affektierte Streben nach Eleganz und gutem Ausdruck viel beigetragen; denn um die Gedanken auf eine schöne und angenehme Weise auszudrücken, trägt man kein Bedenken, den Worten, vermöge einer Art von Tropus, einen Sinn zu geben, der von dem gewöhnlichen etwas abweicht: einen Sinn, der entweder allgemeiner oder eingeschränkter ist, was man Synekdoche nennt, oder durch den die Beziehungen der Dinge, deren Namen man wechselt, verändert werden, was man, wenn es sich um eine Beziehung der Verknüpfung handelt, Metonymie, wenn es sich um eine Beziehung der Vergleichung handelt, Metapher nennt... Diese Beziehungen wendet man für derlei Veränderungen an, wenn man sie bemerkt: aber man bemerkt sie nur selten."[64]

---

64) Leibnzi, Neue Abhandlungen, S. 279
Zu insistieren ist hier vor allem darauf, daß Leibniz unbewußte Übergänge und Verkettungen der Signifikanten in seiner Sprach- und Schrifttheorie mit Metonymien und Metaphern bezeichnet. Davon ausgehend ist auf die Bedeutung dieser Konzeption in der Psychoanalyse und psychosomatischen Medizin hinzuweisen. Exemplarisch dazu:
Jaques Lacan, Funktion und Feld des Sprechens und der Sprache in der Psychoanalyse, in: Schriften I, Frankfurt 1975, S. 71 ff
H. Reiff, Trieb und Symbol. Psychother. med. Psych. 35 (1985), 227 - 235: "Aufgabe des Real-Ichs ist es, das Inzesttabu mit den Ansprüchen der Sexualität in Einklang zu bringen. Der metaphorische Modus erlaubt diese Vereinbarung . Auf der metonymischen Ebene der Metapher bilden sich die Strukturen des Primärprozesses ab, präsentiert im Trieb. Die Freiheitsgrade des alogischen, zeitlosen Primärprozesses erlauben dem Sekundärprozeß, den sich präsentierenden Trieb in den Modi der Verschiebung, Verdichtung, Vertauschung von den primären, inzestuösen Objekten abzulösen. Wird allerdings die Phantasie zerstört dadurch, daß An- und Abwesenheit, "fort" und "da", Verbot und Gewöhnung nicht alternieren, so bleibt das Lust-Ich außer Kontrolle des symbolisierenden Real-Ichs und sucht seine Befriedigung in der Anwesenheit, die es vorfindet." (235)

Metonymien und Metaphern sind potentiell unbewußte Vertauschungen und Verschiebungen, die entweder Relationen oder Objekte selbst betreffen. Nimmt man den Satz hinzu, "daß jedes Handeln einer bewußten Substanz irgendeine Lust mit sich führt und jedes Leiden einen Schmerz und umgekehrt"[65], so erschließt sich darin eine den Leib mitbetreffende Dimension: Lust als Tätigkeit der Geistmonade verweist gegen die Repräsentationen des Leibes auf eine unaufhebbare Verknüpfung mit dem Bewußtsein. Sie wird zur Sprache, um so mehr als sie konstitutiv Täuschungen ausschließt.

Eine Idealsprache käme dieser Vorstellung darin entgegen, daß sie möglichst an einer noch ausstehenden mathematischen Charakteristik orientiert ist, die in die Objekte eingeschrieben der Index des Bewußtseins ist. Die Umgangssprache bietet hier Doppeldeutigkeiten und Maskierungen an, die das ganze Projekt gefährden. Eine bessere Möglichkeit erblickt Leibniz in der chinesischen Sprache, weil in ihr Zeichen verwendet werden, die die unbewußten Verkettungen von umgangssprachlichen Signifikanten ausschließen sollen:

"... die chinesischen Schriftzeichen sind womöglich philosophischer und scheinen auf intellektuelleren Erwägungen zu beruhen, nämlich Zahlen, Ordnung und Relation herstellende: dies ergibt dann nur solche gesonderten Züge, die keinerlei Ähnlichkeit mit irgend welchen Körpern aufweisen."[66]

Der Körper des Zeichens ist der radikale Kontrapunkt zu Leibniz' Betonung der Einheit von Geist und Leib in der Monade. Hier liegt wie in seinem Pendant, dem Begriff der Vorstel-

---

65) Leibniz, Metaphysische Abhandlung, S. 279

66) Jaques Derrida, Grammatologie, S. 141 zitiert diesen Passus aus Leibniz, Neue Abhandlungen...

lung die Ermöglichung der Entität begründet, die Leibniz unter dem Signum des Gesetzes durchführen wird.[67]

Das Gesetz ist nun nichts Äußerliches, das sich gegen Widerstände durchzusetzen hat, sondern es ist eigentliche Basis der Individualität in der prästabilierten Harmonie der Expression. Es gibt darin kein Anderes, und dennoch bestehen

---

67) Man sollte sich hüten, Leibniz im Sinne eines logischen Reduktionalismus der Prägung des 20. Jahrhunderts mißzuverstehen, auch wenn sein Konterfei heutzutage diverse Computer-Literaturen schmückt.
George MacDonald Ross, Alchemy and the Development of Leibniz's Metaphysikcs. Studia Leibnitiana Supplementa, Vol. XII. Wiesbaden 1982, S. 40 f:
MacDonald Ross hat auf Konvergenzen von Leibniz Philosophie mit den Traditionen der Alchemie verwiesen. Nicht als "asylum ignorantia" soll dies hier angemerkt werden, sondern im Hinblick auf die historische Konstitution. So ist die Alchemie als bild- und leibbezogene Praxis zu Leibniz' Zeiten noch nicht von einer operational-technisierten Chemie abgelöst worden. Auch bei Autoren wie Boyle und Newton zeigt sich hier ein Interesse an einer grundlegenden Naturdeutung auch bildhafter Art. Siehe:
Serge Moscovici, Versuch über die menschliche Geschichte der Natur, S. 338 ff
Gaston Bachelard, Die Bildung des wissenschaftlichen Geistes.
Gaston Bachelard, Die Philosophie des Nein.Frankfurt 1980, S. 67 ff
Hans Wußing, Isaac Newton. Leipzig 1984, S. 81 ff
Leibniz, zit. n. MacDonald Ross, S. 44 f: "Nemblich ich bin fast der Meinung, daß ein jeder Leib ... einen Kern seiner Substanz habe, der von dem Capite mortuo, so wie es die Chymici nennen ex terra damnata et phlegmate besteht, unterschieden. Dieser Kern ist so subtil, daß er auch in der Asche der verbrandten dinge ubrig bleibt, undt gleichsamb in ein unsichtbares Centrum sich zusammen ziehen kann..."

hierarchische Differenzen. Wenn die Musik[68] etwa bei Leibniz eine unbewußte Übung des Zählens ist, so tragen die mathematisch-logischen Zeichenrelationen das Recht des überlegenen Glücks des Bewußtseins. Aber können darin die Metonymien der potentiell unbewußt-körperbezogenen Repräsentationen letztlich überschritten werden?

"In Leibniz' Methodenlehre der Erkenntnis ist die "intuitive Erkenntnis" von der bloß "symbolischen" durch einen scharfen Schnitt getrennt. Und gegenüber der Intuition, als der reinen Schau, als der eigentlichen "Sicht" der Idee, sinkt selbst für ihn, den Urheber des Gedankens der "allgemeinen Charakteristik", alle Erkenntnis durch bloße Symbole auf die Stufe der "blinden Erkenntnis" (cogitatio caeca) herab. Die menschliche Erkenntnis zwar kann der Bilder und Zeichen nirgends entraten; aber sie ist eben hierdurch als menschliche, d. h. als begrenzte und endliche charakterisiert, der das Ideal des vollkommenen, des urbildlichen und göttlichen Verstandes gegenübersteht."[69]

---

68) Im Anschluß an die Iatromechanik wird in der Aufklärung die Musik mit dem geordneten Funktionieren des Leibes als Resonanzkörper und seiner therapeutischen Restitution in Verbindung gebracht. Anders als die Stilisierung der Prozesse des Sehens, die zum inneren Bestand der Aufklärungsmetaphorik als Repräsentant der klaren und deutlichen Wahrnehmung gehören, wird eine enge Verbindung von leiblichen Prozessen mit der Musik auch zur Grundlage der ästhetischen Einordnung. Exemplarisch wirkt dies noch bei Schopenhauers Ästhetik nach, die der Musik als leibbezogene Ästhetik in Verkehrung etwa der Kant'schen Graduierung eine hervorragende Stellung einräumt.
Exemplarisch dazu:
Athanasius Kircher, Neue Hall- und Thonkunst. 1684: "Dann weilen die Lufft auff diese oder andere Weise getriben und beweget wird oder durch deß Menschen Athem geblasen so beweget sie auch den Lufft oder Geist nach des Thons Veränderung ... so empfahen und führen diese Lebensgeister den zitternden und springenden Lufft in die Brust und kommen also mit dem geführten Thon überein; diesen folgen so dann die Geisterlein in den andern Gliedmassen und bewegen die musculos oder so genannten Fleisch-Mäuse .... nichts anderes als in den Saiten geschihet..."

69) Ernst Cassirer, Philosophie der symbolischen Formen. Bd. I, S. 50

Leibniz denkt sein System der Monadologie von einem exzentrischen Standpunkt her.[70] Die geleisteten Deduktionen unterstellen ein Transzendieren der eigenen perspektivischen Bedingtheit, die dennoch in den Konzeptionen wiederkehrt. Die abstrakten Ordnungen werden von Metonymien unterlaufen und verdanken diesen einen wesentlichen Teil ihrer Funktion der intellektuellen Befriedigung:

"Leibniz: Das ist zunächst und vor allem ein poetisches und musikalisches Bild, entnommen aus der entfalteten Zahlentheorie der Mathematik und Physik sowie aus der zeitgenössischen Musik: die Harmonie und der Kontrapunkt ... Die Harmonie wird bei Leibniz metonymisch gebraucht, wenn auch (scheinbar) ohne Rhetorik."[71]

Liegt nicht schon in den Übergängen von produktiven Vorstellungen zu Objekten eine Struktur begründet, die im Wesentlichen als Metonymie bezeichnet werden kann? Auch bei Leibniz wird - allerdings ohne dies offen auszusprechen, wie es beispielsweise Spinoza tut - der Übergang von Spiegelungen durch das Streben und Verlangen (appetitus et conatus) im

---

70) K. O. Apel, Das Leibapriori der Erkenntnis. S. 269
Helmuth Plessner, Die Stufen der Organischen und der Mensch. Berlin 1975, S. 345: "Diese Idee (des Absoluten als Weltgrund) aufgeben, heißt aber die Idee der einen Welt aufgeben. Selbst Leibniz vermochte den Gedanken des Pluralismus nicht völlig konsequent auszugestalten und den Begriff einer Zentralmonade zu entbehren."

71) Henri Lefebvre, Metaphilosophie. S. 318
Diese Aspekte scheinen Derrida völlig entgangen zu sein. Im Interesse seiner eigenen Interpretation der Philosophiegeschichte ordnet er Leibniz folgendermaßen ein: "Der Analytismus Descartes' ist intuitionistisch, während derjenige Leibniz' über die Evidenz hinaus auf Ordnung, Relation und Gesichtspunkt verweist..." Bei Leibniz sei selbst noch der Prozeß des Verkennens" durch Assimilation rationalistisch und berechnend."
Jacques Derrida, Grammatologie, S. 138 und 142

Gipfel der Intuition, die wirklicher ist als das Wirkliche,[72] letztlich mimetisch. Voltaires bissige Kritik bezeugt, daß hierin eine Position zum Ausdruck kommt, die nur theologisch einlösbar ist:

"Schließlich entdeckte ein scharfsinniger Philosoph, daß ein Gemälde aus Ingredienzien besteht, von denen keines ein Gemälde ist, und ein Haus aus Materialien, von denen keines ein Haus ist, und kam so auf den Gedanken, daß die Körper aus unendlich vielen kleinen Wesen bestehen, die keine Körper sind; man nennt das Monaden. Dieses System hat manches für sich,und wenn es geoffenbart wäre, würde ich wahrschienlich daran glauben.Alle diese kleinen Wesen wären mathematische Punkte, eine Art Seelen, die nur auf ein Gewand warteten, um hineinzuschlüpfen: Das wäre eine ständige Metempsychose. Dieses System ist nicht schlechter als manches andere; mir ist es ebenso lieb wie die Abweichung der Atome, die substantiellen Formen, die veränderliche Gnade und die Vampire."

Der politische Körper

Der Körper ist ein Heer von Geschöpfen,[73] aber auch ein Heer kann ein Körper sein. Die allgemeine Verwaltung der

---

72) Voltaire, Philosophisches Wörterbuch. Frankfurt 1985, S. 137
Instruktiv ist die Kritik von Friedrich Nietzsche: Friedrich Nietzsche, Ecce homo. Werke Bd. II, S. 1149: "Die Deutschen ... haben immer nur "unbewußte" Falschmünzer hervorgebracht (-Fichte, Schelling,.Schopenhauer, Hegel, Schleiermacher gebührt dieses Wort so gut wie Kant und Leibniz... Sie haben nie ein siebzehntes Jahrhundert harter Selbstprüfung durchgemacht wie die Franzosen - ein Larochefoucauld, ein Descartes sind hundertmal in Rechtschaffenheit den ersten Deutschen überlegen..."

73) Leibniz, Brief an de Volder (1699). HS Vol. II, S. 279

Welt und die Verfassung der Naturgesetze offenbaren gleichermaßen Gottes Weisheit.[74] Das Gesetz der Ordnung macht die Individualität jeder Einzelsubstanz aus[75] und bezeichnet sie als Konzentration von Universum und Gesellschaft. Gott ist Architekt[76] dieses Systemes, das sowohl hinsichtlich der Natur wie bezogen auf die Gesellschaft gelesen werden kann.[77] Die Mitgliedschaft im Gottesreich ist der Gipfel des Signifikationsverhältnisses.[78] Der Leib wird zum Signum kollektiver gesellschaftlicher Relationen.

"Für Leibniz ist das Verhältnis von Regel und Regelung (règlement) im Sinne der Verwaltung (police) des Staates oder der Steuerung (réglage) von Maschinen etwas wesentlich Statisches und Friedliches. Zwischen Regel und Regelmäßigkeit besteht keine Differenz. Regelmäßigkeit ist nicht das Ergebnis eines regulierenden Eingriffs, sie wird nicht gegen eine Instabilität gewonnen oder gegen eine Abweichung zurückgewonnen, sie ist vielmehr eine ursprüngliche Eigenschaft. Die Regel ist und bleibt Regel, wobei ihre Regulationsfunktion mangels Regelverletzung latent bleibt."[79]

---

74) Leibniz, Metaphysische Abhandlung, S. 163

75) Leibniz, Aufklärung der Schwierigkeiten, die h. Bayle in dem neuen "System der Vereinigung von Seele und Körper" gefunden hat, in: HS Vol. II, S. 277 f

76) Leibniz, Die Theodizee. Hamburg 1968^2, S. 145

77) Leibniz, Die Vernunftprinzipien der Natur und der Gnade. HS Vol. II, S. 432

78) Dies scheint Hintikka zu verkennen, wenn er das Problem der ungeklärten Beziehungen der Monaden untereinander dergestalt lösen will, daß interne Relationen im Kontext von Sozialbeziehungen, externe dagegen im Hinblick auf Naturwissenschaften aufzuschlüsseln wären.
J. Hintikka, Leibniz on plentitude, relations and the "Reign of Law", in: H. G. Frankfurt (Hg), Leibniz. New York 1972. Siehe dazu auch:
Jon Elster, Logik und Gesellschaft. Frankfurt 1981, S. 48 f

79) Georges Canguilhem, Die Herausbildung des Konzeptes der biologischen Regulation im 18. und 19. Jahrhundert. in: Canguilhem, Wissenschaftsgeschichte und Epistemologie. Frankfurt 1979, S. 93

Leibniz hat sich schon früh mit der Erstellung einer sozialen Topographie beschäftigt und 1680 wiederholt in Schreiben an den Kaiser die Einrichtung zentraler Ämter für diese Aufgaben gefordert, die auch ein Gesundheitsressort einschließen sollten.[80] Meldestellen für Bevölkerungs- und Sterbestatistiken sollten Aufschlüsse über die Epidemiologien von Krankheiten und Todesursachen geben.

Die Parallelisierung der natürlichen und sozialen Lebensverhältnisse sollte der Medizin ermöglich, zu einer über den Einzelnen hinausgehenden Diagnose und Therapie zu gelangen. Leibniz weist darauf hin, "daß häufig Jahre wiederkehren, die den voraufgehenden wenigstens in vielen Punkten ähneln, und wo die Vergangenheit von höchstem Nutzen wäre, um sich in der Zukunft danach zu richten, statt daß man in der Gegenwart gezwungen ist,gewissermaßen ständig von neuem auf Kosten der Kranken zu lernen."[81]

Nun wird hier offensichtlich keine Statistik der besten aller Welten erstellt, sondern menschliches Leiden erfaßt und verwaltet. Welche Stellung kann die anvisierte Harmonie der bür-

---

80) George Rosen, Die Entwicklung der sozialen Medizin,in: Hans-Ulrich Deppe et al. (Hg), Seminar. Medizin, Gesellschaft, Geschichte. Frankfurt 1975, S. 81
Wolf Lepenies, Renaturalisierung: Metereologie und Medizin, in:
Wolf Lepenies, Das Ende der Naturgeschichte. Frankfurt 1978, S. 88 f

81) Leibniz, zit. n. Lepenies, a.a.O., S. 88
Nicht das Nachdenken über soziale und moralische Verortungen der Medizin ist hier das entscheidend Neue, sondern der sozialphilosophische Kontext und die daraus folgenden Möglichkeiten eines veränderten staatlich-administrativen Handelns. Zur geschichtlichen Bedeutung der Entwicklung einer "Medizinischen Polizey" siehe:
Michael Regus, Natur und Gesellschaft in der Entwicklung der Medizin als Wissenschaft, in: Deppe et al., a.a.O., S. 44
Gerd Göckenjan, Kurieren und Staat machen. Frankfurt 1985, S. 94 ff
Roeßler, Viefhues, Medizinische Soziologie. Stuttgart 1978, S. 54 f

gerlich-separaten Monaden[82] als Gleichtakt unzähliger Uhren haben, wenn in solcher Mathematik des öffentlichen Körpers ein beunruhigendes Gegenargument erbracht wird?

"Homo compensator ... Es ist nicht so, daß mit ihm (dem Begriff der Kompensation) - etwa im Umkreis der Psychoanalyse trainierte und durch deren Konjunktur ins heutige Jedermannsbewußtsein eingewanderte - Kategorie an die Philosophiegeschichte des 18. Jahrhunderts anachronistisch herangetragen wird: der Kompensationsbegriff entstamme vielmehr dieser Philosophiegeschichte des 18. Jahrhunderts selber, und zwar ist er näherhin ein Posten im argumentativen Gottesverteidigungsetat der ... Theodizee. Leibniz, ihr Erfinder, betont zum Zweck der Rechtfertigung Gottes angesichts der Übel in der Welt: "Der Schöpfer der Natur hat die Übel und Mängel durch zahllose Annehmlichkeiten kompensiert."[83]

So wird denn trotz des Parallelismus' der Reiche der Endursachen und der wirkenden Ursachen[84] die Frage nach dem Fortgang des Guten nicht einfach einem Automatismus unterstellbar. Leibniz insistiert auf der Verknüpfung von Strafe und schlechter Tat, die bei ihm wesentlich mit den Täu-

---

82) Ernst Bloch, Das Materialismusproblem, S. 190: "Historisch-materialistisch entspricht die fensterlose Monade der Einsamkeit des individuell wirtschaftenden Individuums, die prästabilierte Harmonie dem optimistischen Glauben an die Harmonie der Interessen, noch gestützt durch Restbestände der feudalen Ständestaat-Ideologie."

83) Odo Marquard, Der angeklagte und der entlastete Mensch, in: Marquard, Abschied vom Prinzipiellen. Stuttgart 1981, S. 42
Alfred Adler, der das Konzept der Kompensation als basal für die Genese seiner psychoanalytischen Theorie darstellt, hat dies mit einer Konzeption der "Organminderwertigkeit" in Beziehung gebracht, also somatische Strukturen für die Psychoanalyse erschlossen.
Alfred Adler, Die Theorie der Organminderwertigkeit und ihre Bedeutung für Philosophie und Psychologie, in: Adler, Heilen und Bilden. Frankfurt 1973, S. 42 ff
Siehe dazu:
Henry Jacoby, Alfred Adlers Individualpsychologie und dialektische Charakterkunde. Frankfurt 1974, S. 41 ff

84) Leibniz, Theodizee. S. 142

schungen von Leib und Einbildungskraft zusammenhängen, da sie den Willen von seiner Struktur der Begriffe ablenken. "Wir können von Natur aus gute oder schlechte Beschaffenheiten noch loben und tadeln, wenn der Wille nicht den geringsten Anteil an ihnen hat."[85)]

Seine Bestimmungen überantworten den Leib an eine Struktur, in der eine selbsttätige Bestimmung zum Zwecke der Harmonie nur im Zutragen an seine ihn vereinheitlichende übergeordnete Monade besteht. Doch sie gibt ihm niemals - auch nicht kompensatorisch - zurück, was er dabei an Möglichkeiten seines eigenen Glückes deligiert.[86)]

Der Körper und die Suche nach dem Leib

Leibniz hat ein grundlegendes Paradox der Philosophie des Leibes - wie vor ihm schon Aristoteles - bezeichnet: der Leib ist spezifischer "Teil" des Bewußtseins und er ist Körper in der Konstellation und Bestimmbarkeit äußerer Objekte. Er entzieht sich im ersten Falle der simplen Aufteilung in die Relationen von Subjekt und Objekt und kann daher nicht schon im Vorfeld zum Aufgabenbereich etwa einer reinen Naturphilosophie gerechnet werden. Als "point de vue" ist er sowohl Empfindender wie auch rückbezüglich Empfundener. Als dem Willen verschränkter bezeugt er sowohl Bewegendes als auch Bewegtes. Die Situation, daß ich einen Körper habe und ein Leib "bin", wird von Leibniz in einer charakteristischen Weise dargestellt und theoretisch bewältigt.

---

85) Leibniz, Theodizee, S. 143

86) Vgl. Voltaires Erzählung "Candide oder der Optimismus", die Leibniz in der Gestalt des Hauslehrers Pangloß karikiert. Pangloß ist trotz aller ihm widerfahrenden Übel und Desaster kaum von seiner Philosophie abzubringen, die er mit immer neuen Ansätzen geschickt gegen die Einsicht in seine konkrete Lebenssituation verteidigt.
Voltaire, Sämtliche Romane und Erzählungen, S. 179 ff.

Für Leibniz - wie übrigens für Sartre auch, dessen Bemühungen um eine Philosophie des Leibes in "Das Sein und das Nichts" sich in unüberlesbaren Bezugnahmen auf Descartes und Leibniz entwickeln - ist der Leib immer schon der Überschrittene. "Dementsprechend ist der Leib für mich nie ein Gegebenes, das ich erkennen könnte: er ist da, und zwar in jedem Falle als der Überschrittene, er existiert nur, insofern ich mich ihm durch Nichtung meiner selbst entziehe; er ist Gegenstand meiner Nichtung. Er ist das vom Für-sich überschrittene An-sich, wobei das Für-sich sich eben in diesem Überschreiten des An-sich selbst nichtet und wieder erfaßt."[87]

Belegbar ist diese Wendung - natürlich mit einer von Sarte unterschiedlichen Zielsetzung und Absicherung - an verschiedenen Punkten der Thematisierung des Leibes. Leibniz weist darauf hin, daß körperliches Begehren in seiner instinktmäßigen Wendung auf Gegenwärtiges in sich eine unausgewickelte Grundlage der Vernunft enthält:

"Das ontologische Thema "Vernunft-Instinkt" wird also hier - auf der Ebene des Physischen - durch die Theorie der kleinen Perzeptionen widergespiegelt. Das Kennzeichnende in dieser Verbindung verschiedener Ebenen besteht darin, daß die physische Theorie zur Behauptung der metaphysischen Priorität des Geistes dient, nämlich dafür, daß alles aus der Seele selbst kommt."[88] Im Hinblick auf die Zielsetzung von Leibniz' Philosophie ist damit die Abhebung von Leiblichem und Seelischen etabliert; sie geht in ihrem stummen Kerne der Vernunft in der Physis schon in die Exposition des Themas ein. Faktisch ist mit der Anwesenheit der Vernunft bei Leibniz eine Überschreitung gesetzt und im weiteren Verlauf gefordert, die im Aufstieg zu immer körperloseren Einheiten

---

87) Sartre, Das Sein und das Nichts. 3. Teil, 2. Kap.: Der Leib". S. 405

88) José Maria Ripalda, Instinkt und Vernunft bei G. W. Leibniz. In: Studia Leibnitiana. Jahrg. IV, Wiesbaden 1972, S. 20

ihre Bewegungsrichtung findet. Analog dazu ist die notwendige Perspektivität, die jeder Leib als Zentrum seiner Weltbezüge setzt, im Hinweis auf die Existenz der rein geistigen Spiegelungen transzendiert und verbleibt als Rest der Begrenztheit und Erdenschwere zur Last das Subjektes.

Der Leib wird fern der Fokussierung seiner Weltbezüge, die Vorstellungen und Begehren in einer hierarchisch übergeordneten Geistmonade sind, nur noch in Dissoziationen erfaßbar, denn eine reflexive Leistung der Erfassung seiner Situation als Nullpunkt der perspektivischen Ordnungen gesteht Leibniz ihm nicht zu. Gerade durch die bei Leibniz doch immer betonte Nähe von Leiblichem und Geistigen rückt der Leib in eine prekäre Position, muß sich doch die Exzentrizität des Geistigen an dem ihm Nächsten beweisen. Der Leib kann begriffen werden als Punkt der Generierung konstant sich verändernder geometrischer Zuordnungen in der Welt sowie auch als Partikel und Objekt dieser Zuordnungen selbst.[89]

Die Konsequenz dieser Philosophie wird an dem Punkte deutlich, wo wir nach dem Leib zurückfragen. Auch Leibniz hat sich dieser fragenden Suche gewidmet und dabei die Situation der Erkenntnis im Hinblick auf den Leib selbst verdeutlicht.

Im Kontext seiner Bemühungen um die Grundlagen einer angemessenen medizinischen Theorie bemüht Leibniz ohne nennenswerte Vorentscheidungen sämtliche in Ansehen stehende Ansätze seiner Zeit. Trotz der angestrebten Methodologie, die im Vorfeld klärende Leistungen für die ärztliche Tätigkeit erbringen soll, ist der Hang zum "Polypragmatismus" evident. Leibniz berücksichtigt vor allem die Orientierung, zu

---

89) Siehe dazu auch die Ausführungen von H. Plessner über das Problem der exzentrischen Positionalität. In: H. Plessner, Die Stufen des Organischen und der Mensch. S. 288 ff
Vgl.: Walter Schulz, Philosophie der Subjektivität. S. 116

einer Synthese der institutionell vorgetragenen Lehrmeinungen zu gelangen. "Neben der Iatrophysik, deren mechanisch-mathematisch-quantitative Prinzipien auch für ihn die Grundlage bilden, rückt er gleichwertig und gleichnotwendig die Iatrochemie mit ihren chemischen Grundlagen der Medizin."[90]

Noch gravierender wird die Erkenntnissuche, die in der vorgängigen Aufsplitterung des Leibes beginnend auf keinen der Bestimmbarkeit zugänglichen Aspekt verzichten kann, in einer Frühschrift von Leibniz auf die Spiegelung der gesamten natürlichen und sozialen Lebensverhältnisse bezogen. Leibniz listet mögliche Näherungsweisen auf (wir geben hier nur einen Ausschnitt wieder):[91]

Instrumente sind zu benutzen wie etwa Mikroskop und Thermometer, Medizinalstatistiken stellen Erfahrungswerte nach Regeln geordnet für den Arzt zur Verfügung und bilden die Grundlage der Anamnese. Die habituelle Lebenspraxis muß gefragt werden. Der Arzt soll ein Musterbeispiel an bewußten Sinneswahrnehmungen sein; er setzt seinen eigenen Leib als zur höchsten sinnlichen Perfektion trainierten ein. Jedes Amt soll für die umfassenden Aufgaben, die zu erwarten sind, einen Mediziner, einen Chirurgen und einen Apotheker haben. Das vorhandene Heilwissen aus Erfahrung soll durch Befragung gesammelt und geordnet werden, wobei im Paracelsischen Geist auch Marktschreier und "alte Weiber" zu hören sind. "Man muß den menschlichen Körper mit allen minutiis auffs aller gnauste nach poussiren laßen. Umb allezeit gleichsam eine lebendige anatomi vor sich zu haben. Were weit beßer als die gemalde zu coppenhagen und Helmstädt."[92]

---

90) Mit der Iatrophysik und Iatrochemie werden wir uns im nächsten Kapitel beschäftigen. Zu Leibniz' Bemühungen um die Medizin siehe:
Marie-Noelle Dumas, Leibniz und die Medizin. Studia Leibitiana. Sonderheft 7. Wiesbaden 1978, S. 143 ff.
Op. cit.:
Karl-Heinz Weimann, Leibniz und die medizinischen Strömungen seiner Zeit. Studia Leibnitiana, a.a.O., S. 155 ff

91) F. Hartmann, M. Krüger, Directiones ad rem Medicam pertinentes. In: Studia Leibnitiana, Vol. VIII, Wiesbaden 1976, S. 40 ff

92) Leibniz, Directiones ad rem Medicam pertinentes, a.a.O., S. 53

Experimente sind am lebenden Körper anzustellen, Regeln für Diätetik und Lebenspraxis sollen aufgefunden werden. Der "effectus Astrologicos"[93] ist zu examinieren, Mondveränderungen und himmlische Zeichen können Anhaltspunkte für die Zeiten von Bädern, Schröpfen und Aderlaß geben. Ergebnisse der Tierphysiologie und -anatomie sind ebenso heranzuziehen wie man an den Tieren auch neue Therapien zuerst erproben sollte. Versuche mit der Regelung von Nahrungsaufnahme und Habitus ermöglichen wesentliche Einsichten.

Bei aller methodischer Absicherung ist jedoch auch damit zu rechnen, daß "gliedmaßen die constantem proportionem untereinander halten auch eine mehrere sympathiam mit einander haben."[94] Leibniz formuliert Grundlagen einer psychosomatischen Herangehensweise: "Man muß auch proben anstellen was die vires imaginationes und glaube des patienten vermögen. Daher müssen einem Medico Künste und Mittel an die Hand gegeben werden den patienten zu diesem und jenem zu bereden."[95] Diese Aufgabenstellung kann hier in Nachbarschaft zu religiösen Praktiken verstanden werden: "Die regln oder satisfactionen der Medicinalischen Beichtväter sollen nicht sowohl in recepten als in reglementen des diäts bestehen gleichwie die geistl. mehr in gewißen vorgeschriebenen nützlichen operationiobus alls etwa in bethung gewißer anzahl avemarien, oder paternoster, etc. bestehn solten."[96] Für den Bestand der Staaten hält Leibniz derart ausgebildete Mediziner für wichtiger als die Handwerker.

Am Ende seiner auflistenden Darstellung gelangt Leibniz zum Problem, mit welchen Mitteln das Innere des lebendigen Körpers erkannt werden kann. Nach kurzem Hinweis auf gängige chirurgische Techniken und die Sezierungen der Anatomen fordert er vor allem die Suche nach einem Narkotikum, das den Menschen in einen tiefen Schlaf fallen läßt, und die Entwicklung von Operationstechniken, die den Leib nicht schädi-

---

93) Leibniz, a.a.O., S. 54
94) Leibniz, a.a.O., S. 57
95) Leibniz, a.a.O., S. 58
96) Leibniz, a.a.O., S. 61

gen oder zerstören. Der Leib als Objekt gibt nur im Schlaf sein Geheimnis preis.

Verbunden mit der Seele und dem Bewußtsein wird er eher erschlossen und in den mitgeteilten oder experimentell untersuchten Anhaltspunkten erfaßbar. Bei aller breitgestreuten Suche nach dem Inneren des Körpers des Anderen als Objekt fehlt bei Leibniz der Hinweis auf mögliche Selbstwahrnehmungen als Grundlage der Herangehensweise (seine Forderung nach einem systematischen Training der Sinnesleistungen des Arztes bezieht sich nur auf die Ermöglichung differenzierterer Wahrnehmungen der Körper der Anderen).

So macht Leibniz gerade in seinen Ansätzen zur Methodologie und Theorie der Medizin deutlich, in welch breit gestreute Ordnungssysteme der Körper eingetreten ist und wie eine geleitete Suche ihn dort wieder herauslesen kann. Eine Philosophie des Leibes ergibt dieses Projekt jedoch kaum, da dem Körper aus den dargestellten systematischen Gründen gerade durch seine Privilegierung als höchste Nähe zur denkenden und vorstellenden Monade das Recht abgesprochen werden muß, unterhalb dieser die bewußten Bezüge überhaupt garantierenden Vereinheitlichung eine Entität sui generis zu sein. Wir werden das Problem der Dissoziierung des Leibes in mehrere Diskursebenen im nächsten Teil auch als Fortsetzung einer Problemlage diskutieren, an der Leibniz' Philosophie einen wesentlichen Anteil genommen hat.

B.4. Synopse: Der unbewußte Leib im Rationalismus

Synopse: Der unbewußte Leib

Wir haben an den Philosophien von Descartes, Spinoza und Leibniz Wege und Gründe der Auflösung primärer Leibbefindlichkeiten gezeigt und diskutiert. An die Stelle einer undifferenzierten Einheit von Körper, Geist und Ich, die beispielsweise Spinoza für den begehrenden Körper des Kleinkindes beschrieben hat, treten methodisch abzusichernde Trennungen und Gegenüberstellungen in die grundlegenden Strukturen von Objektivität und Subjektivität. Die Sonderstellung des Körpers wird im Vorfeld betont: Descartes sieht ihn als die eigentliche Peripherie des Geistes und Vermittler der Welt, Spinoza versucht ihn in den handlungs- und bedürfnisbezogenen Strukturen seiner Ethik an hervorragender Stelle mit zu berücksichtigen, Leibniz nähert sich zuweilen der Idee eines Leib-Aprioris als Mittelpunkt der geometrischen und dynamischen Ordnungsstrukturen. Doch die Auszeichnung der Position des Körpers beinhaltet schon durch ihre theoretische Fixierung die Gründe, sie letztendlich wieder rückgängig zu machen: die Bestimmungen und Identitätszuweisungen erleidet der Leib von seinem Anderen, dem Verstand und der Vernunft. Diese Signifikation ist nicht umkehrbar, denn wenn der Leib das Bewußtsein bestimmt, werden die geleisteten Abhebungen hinfällig: die Leidenschaften werden nur durch evolutive Herauslösung ihrer vernünftigen Gehalte sozial und theoretisch zuträglich gemacht, die Sprache ist auf eine höhere Absicherung im Sinne einer mathesis universalis (Leibniz) angewiesen, um ihre Differenzierungen nicht an untergründig virulente leibbezogene Prozesse zu verspielen.

Der Leib folgt Strukturen, die eben nicht per se mit den theoretisch ausgemachten Leistungen einer Maschine konform gehen. Er ist bei aller begrifflichen Vorschrift und deren praktischer Verfolgung eine ständige potentielle Anfechtung. Die Philosophie der denkenden Subjektivität ist im Bereich des Leiblichen gerade kein Projekt der Selbster-

fahrung. Sie schreibt nicht das Sich-Einlassen der Vernunft und des Denkens in lebendige Zusammenhänge auf ihre Fahnen. Sie entwickelt keine detaillierte Phänomenologie der Leiblichkeit im Interesse einer Theoriearchitektonik, sondern bezieht sich auf nicht immer ausgesprochene Gehalte der Verstehbarkeit, die durch konventionelle kulturelle Kontexte gegeben ist. Der Leib bleibt in diesen Bemühungen fremd und dient im besten Falle als Zuträger zu den Bedingungen des Geistes. Möglich wird diese Exklusion des Geistes schon in der Wendung Descartes', ihn nicht mehr als beseelendes Prinzip in der Physis zu verankern und damit die vegetativen Funktionen in ihrer Totalität zur Entlastung des Geistes auszuschließen. Als Negativ dieser Bewegung haben wir in den Interpretationen aufgewiesen, daß ein besonderer Erkenntniszugang zum Leib und dessen Strebungen dort angedeutet wird, wo er abgewehrt werden soll. Das führt uns zum Problem des Unbewußten.

Descartes drückt in einer Briefstelle exemplarisch aus, was das Unbewußte für ihn sein kann und welchen Einfluß die Erkenntnis und Bewußtwerdung nimmt: "Als ich zum Beispiel Kind war, liebte ich ein gleichaltriges Mädchen, das ein wenig schielte, dadurch vereinigte sich der Eindruck, der durch die Sehkraft in meinem Gehirn entstand, wenn ich ihre abweichenden Augen betrachtete, derart mit demjenigen, der ebenfalls dort entstand, um in mir das Gefühl der Liebe zu erregen, daß ich lange danach, wenn ich schielende Personen sah, mich geneigter fühlte, eher diese als andere zu lieben, allein deswegen, weil sie diesen Fehler hatten. Seitdem ich dagegen darüber nachgedacht und erkannt habe, daß es ein Fehler war, bin ich dadurch nicht mehr bewegt worden. Wenn wir daher geneigt sind, jemanden zu lieben, ohne daß wir den Grund dafür wissen, können wir glauben, daß es daher kommt, daß in ihm etwas Ähnliches vorhanden ist, was in einem früher von uns geliebten Objekt gewesen ist, wenn wir auch nicht wissen, was es ist. Und obgleich es gewöhnlich eher ein Vorzug als ein Fehler ist, der uns so zur Liebe veranlaßt,

darf dennoch ein weiser Mensch ... sich nicht gänzlich diesem Gefühl hingeben, ehe er nicht die Verdienste derjenigen Personen erwogen hat, für die wir uns bewegt fühlen."[1)]

Im Rahmen seiner Philosophie des Körpers kann Descartes dieses Beispiel kommentieren und klären: die Aktualisierung einer eingezeichneten Gedächtnisspur ist für diese Vertauschung verantwortlich. Die Brisanz dieser Briefstelle liegt darin, daß Descartes hier einen ganzen Funktionskreis beschreibt, der leiblich ist: die eingezeichneten Spuren vergangener Objekte wirken in die aktuelle Wahrnehmung hinein und bestimmen sie vor allem in ihren emotionalen Tönen. Körperliches Begehren konstituiert sich nicht selbstverständlich unter Einbezug der aufklärenden bewußten Leistungen des Geistes. Das Objekt selbst ist in diesem Beispiele ebenfalls stumm und wird nichts zur Auflösung der Prozesse beitragen, die unterhalb der Schwellen geistiger Selbstbestimmung liegen. Das Nachdenken verändert diese Situation und vertauscht die dyadische Struktur, von Descartes als Passivum gefaßt, durch analytische Zergliederung und Distanznahme. Von Descartes wird die Veränderung der Emotionalität durch die Situation der Aufsplitterung beschrieben, aber nicht bearbeitet: "Da wir aber nicht alle gleichermaßen lieben können, an denen wir gleiche Verdienste bemerken, sind wir, glaube ich, nur verpflichtet, sie gleichermaßen zu achten; und da das hauptsächlichste Gut des Lebens ist, Freundschaft mit einigen Menschen zu halten, haben wir das Recht, diejenigen vorzuziehen, mit denen uns unsere geheimen Neigungen verbinden,

---

1) Descartes, Briefe 1629 - 1650. Brief an Chanut, 6. Juni 1647, a.a.O., S. 390
Vgl. dazu auch die Berücksichtigung und Interpretation dieser Stelle bei:
Henry F. Ellenberger, Die Entdeckung des Unbewußten. Bern/Stuttgart/Wien 1973, S. 724.
Zu erinnern ist auch daran, daß der frühe Sartre in seiner rationalistisch gefaßten Philosophie eifrig bemüht ist, die Existenz eines Unbewußten im Sinne der Psychoanalyse Freuds zu dementieren. Einzig in der philosophischen Erörterung des Leibes räumt er eine solche Möglichkeit ein: "... schließlich ist es auch er (der Leib), der psychologische Theorien wie die des Unterbewußtseins und Probleme wie das der Erinnerungserhaltung motiviert und in einem gewissen Maße sogar rechtfertigt."
Sartre, Das Sein und das Nichts, S. 439. Informativ ist die Nähe von Sartres und Descartes Position.

vorausgesetzt, daß wir auch bei ihnen Verdienste feststellen."[2] Gereinigt als Freundschaft, die erst sekundär wieder die unbewußten Strebungen aneignen kann, werden die ungeschiedenen Dyaden von Leib und Geist und Objekt nicht verstanden, sondern eingeordnet und beherrscht. Descartes zielt auf einen Übergang dieser Strebungen in die Bereiche des Geistigen ab: "Außerdem glaube ich auch, daß man diesen geheimen Neigungen immer folgen muß, wenn ihre Ursache im Geist und nicht im Körper liegt; und das hauptsächliche Zeichen, das sie erkennen läßt, ist, daß die aus dem Geist stammenden Neigungen gegenseitig sind, was bei den anderen nicht oft eintritt."[3]

Die Reziprozität der geistigen Wendungen von Ego und Alter gewinnt das Recht, die in ihrer Unbewußtheit rein körperbezogenen Strebungen zu beerben und sie nach der verankerten Möglichkeit einer fundamentalen Selbstbestimmung im unausgesprochenen Angesicht des Anderen in fremden Strukturen anzueignen. Beklagt wird nicht, daß damit wertvolle Ressourcen an leiblich eng verschränkten Empfindungen und Strebungen verloren gehen können. Die Situation des aufgeklärten Körpers ist das Vexierbild des abgelegten Leibes. Er durfte in seiner Empfindsamkeit und Expressivität keine Bedeutungen produzieren. Die Abwehr der unbewußten, nicht geistig kontrollierten Ordnungen des Begehrens ist ein deutlicher Hinweis, daß er sie doch hervorbringen kann. Die Reflexivität wird ihm verweigert und setzt sich - prägnant im angeführten Beispiel bei Descartes - als Grundlage der Differenzierung von Leib und Geist ab, obwohl die synästhetischen Erinnerungsspuren, die Subjekt und Objekt im Begehren des Leibes verknüpft, eine leibliche Reflexivität anbahnt: der Leib für den anderen sowie der Leib des anderen für das Subjekt sind dort im gleichen Vollzug gegenwärtig. Der Leib soll eingegrenzt sich verfangen in der Passivität maschineller

---

2) Descartes, Brief an Chanut, a.a.O., S. 391

3) Descartes, a.a.O., S. 391

reproduktiver Bewegungsabläufe und stellt dennoch das Problem immer wieder aufs neue, mit welcher List seine ständig drohenden Abweichungen zu beherrschen sind. Der Leib muß stumm und sprachlos sein, und im Gegenzug dazu entdeckt Leibniz in einer nur konventionell abgesicherten Sprachgrundlegung ein zu weites Tor für die Einfälle des beredt gewordenen Leibes.

Gehen wir nochmals zu Descartes zurück. Was tritt denn zwischen den Geist und die sinnliche Information über äußere Objekte? Descartes zweifelt, jedoch ist nicht der Leib dessen primärer Addressat: "Auf dem Weg des Zweifels trifft Descartes den Wahnsinn neben dem Traum und allen Formen des Irrtums an. Diese Möglichkeit, wahnsinnig zu sein, droht, ihn seines Körpers zu berauben, wie die Außenwelt sich im Irrtum entziehen und das Bewußtsein im Traum einschlafen kann."[4] Descartes betont, daß seine Philosophie kein melancholisches Projekt sein soll, in dem sich ein Mensch nach den Direktiven seiner heimlich soufflierenden Galle seines Leibes entledigen will. Die Möglichkeit des Wahnsinns als Totum aller Täuschung spricht er nicht der Existenz des Leibes zu: "Nun wird aber der Rückgriff auf die Hypothese des bösen Dämons die Möglichkeit eines totalen Wahnsinns gegenwärtig werden lassen und herbeiführen, eines totalen Wahnsinnigwerdens, das ich nicht meistern kann, weil es mir hypothetisch auferlegt ist und ich nicht mehr dafür verantwortlich bin; eines totalen Wahnsinnigwerdens, das heißt eines Wahnsinns, der nicht mehr nur eine Unordnung des Körpers, des Objekts, des Körpers-als-Objekt außerhalb der Grenzen der res cogitans, außerhalb der beruhigten und gesicherten Burg der denkenden Subjektivität sein wird, sondern eines Wahnsinns, der in das reine Denken, in seine rein intelligiblen Gegenstände, in das Feld der klaren und distinkten Ideen, in das Gebiet der mathematischen Wahrheiten, die dem natürlichen Zweifel entgingen, die Subversion hineinträgt."[5] Die-

---

4) Foucault, Wahnsinn und Gesellschaft, S. 68

5) Derrida, Cogito und Geschichte des Wahnsinns, in: Derrida, Die Schrift und die Differenz. Frankfurt 1985^2, S. 85

ser Gegner in der hypothetischen Gestalt eines Dämons macht deutlich, daß die Sicherung der Erkenntnis nicht einfach gegen die Präsenz der Leiblichkeit zu erfolgen hat,[6] so gravierend ihre möglichen Interferenzen als Störfaktor verläßlichen Wissens von Descartes auch eingeschätzt werden.

Aus diesem Grunde erachten wir es für falsch, eine Leibverachtung aus einem simplen Prinzip herauslesen zu wollen. Wäre das Problem derart lösbar, so käme die Bearbeitung der Ordnungen des Leibes in der Aufklärung mit einer simplen Deklaration aus. Damit würden wir jedoch hinter den Differenzierungsgrad der Exposition des Themas zurückfallen, den wir in unseren ersten drei Rekonstruktionen entfaltet haben. Anstelle der vereinfachenden Interpretationen muß es uns darum zu tun sein, die diversen Diskursebenen - niemand hat sie pointierter geschieden als Leibniz - zu beachten und den Leib als Problem der Versammlung von inhomogenen Diskurs- und Handlungsfeldern zu untersuchen und zu verstehen. Dieser Intention soll der Hinweis auf den unbewußten Leib dienlich sein, denn darin offenbart sich die fundamentale Schwierigkeit, vom Leib als einem einfach zu bezeichnenden Gegenüber zu sprechen, und darin gewinnt der Hinweis auf die untergründige Präsenz der Leiblichkeit als Fremdes ihrer Ordnungs- und Erkenntnisstrukturen Bedeutung.

Im gleichen Atemzug ist der Leib ein Problem für die Ontologie, die Ethik und die erkenntnistheoretischen Bemühungen. Wie noch zu zeigen sein wird, sind seine Leistungen für den Staat kein selbstverständliches Programm, dem Leib eingeschrieben und von den philosophischen Bemühungen entdeckt. Die ständigen Bezugnahmen auf eine Philosophie des Leibes unter der gleichzeitigen Situation des Ausstehens gerade dieser vereinheitlichten Philosophie nötigt uns die Augabe auf, seinen Spuren in den verschiedenen Ordnungssystemen nachzugehen. Dies schließt der Intention nach eine doppelte Betrachtung ein, die sich sowohl um die ordnenden Vorgaben als auch um das Negativ des sich entziehenden Leibes bemüht.

---

6) Ich folge Derridas Analyse und seiner Kritik an Foucault.

C. Die Ordnungen des Leibes

C.1. Der soziale Körper

"Die Natur oder die Weisheit, welche Gott in der Hervorbringung und Erhaltung der Welt darlegt, ahmt die menschliche Kunst so erfolgreich nach, daß sie unter anderen Werken auch ein solches liefern kann, welches ein künstliches Tier genannt werden muß. Denn da Leben doch nichts anderes ist als eine Bewegung der Glieder, die sich innerlich auf irgend einen vorzüglichen Teil im Körper gründet - warum sollte man nicht sagen können, daß alle Automaten oder Maschinen, welche wie z. B. die Uhren durch Federn oder durch ein im Innern angebrachtes Räderwerk in Bewegung gesetzt werden, gleichfalls ein künstliches Leben haben? Ist das Herz nicht als Springfeder anzusehen? Sind nicht die Nerven ein Netzwerk und der Gliederbau eine Menge von Rädern,die im Körper diejenigen Bewegungen hervorbringen,welche der Künstler beabsichtigt? Doch die Kunst schränkt sich nicht nur auf die Nachahmung der eigentlichen Tiere ein, auch das edelste darunter, den Menschen, bildet sie nach. Der große Leviathan (so nennen wir den Staat) ist ein Kunstwerk oder ein künstlicher Mensch."[1] Thomas Hobbes

"Schau, deine Hoffnung wird betrogen
Durch seinen Anblick kommt man schon zu Fall.
Es gibt nicht seinesgleichen auf der Erde
dazu geschaffen, ohne Furcht zu sein.
Verächtlich schaut er alles Hohe an;
und König ist er aller stolzen Tiere."[2] Ijob

Wo Descartes sichere Fundamente des Wissens im Cogito sucht, geht Hobbes auf den Körper und die Sinne zurück. Sie bilden die Grundlage für den Aufbau seiner gesamten Philosophie, die mit einer Konzeption der Körperlichkeit beginnt (de corpore) und über die Betrachtung des Menschen dann zur Diskussion von Staat und Bürger weiterführt.

---

1) Thomas Hobbes, Leviathan. Stuttgart 1980, S. 5
Ulrich Weiß, Das philosophische System von Thomas Hobbes. Stuttgart/Bad Cannstadt 1980, S. 54 ff entwickelt Gründe, warum hier von einer Modellbildung per analogiam zu sprechen ist.

2) Ijob 41; 1, 25, 26. Hobbes bezieht sich auf diese Stellen.
Siehe: Rolf Denker, Grenzen liberaler Aufklärung. S. 54

Erlangt der Körper hier nun eine Stellung und Beachtung, die ihn jeglicher Erkenntnis basal vorlagert?

"Die Philosophie der Natur werden wir am besten mit der Privation beginnen, d. h. mit der Idee einer allgemeinen Weltvernichtung."[3] Descartes[4] stopft sich die Ohren zu und schließt die Augen, Hobbes denkt die Welt weg. Was bleibt, sind Vorstellungen der Welt als Ideen und Phantasmen; die Einbildungskraft erschafft oder rekapituliert sie auch ohne das gegenwärtige Vorhandensein einer Welt.[5] Sie sind nichts außer uns;[6] ihre äußere Bestimmung wäre die formelhafte Frage, ob sie leer oder erfüllt, anwesend oder abwesend sind. Raum und Zeit,grundlegende phantasmagorische Ordnungen, werden zur Ermöglichung des Gegenstandes der Philosophie, der ein "jeglicher Körper (ist), dessen Erzeugung wir begrifflich erfassen und den wir mit Rücksicht hierauf mit anderen Körpern vergleichen können."[7]

Rationale Erkenntnis ist Vergleichung und Berechnung, Addieren und Substrahieren.[8] Die mechanische Anthropologie, die auch Entstehung und Entwicklung des menschlichen Körpers erklären soll,[9] weist der Sinneswahrnehmung ihren Ort zu. Durch Streben (Conatus) und Mitteilung von Bewegung (Impetus) sind alle Dinge miteinander in einem mechanischen Kontinuum direkt verbunden. "Was das Auge und die übrigen Organe beitragen, nämlich die Fortführung derselben Bewegung (des Objektes) bis zum letzten Organ der Empfindungen,dem Herzen."[10] Wahrnehmung ist Gesamtleistung des Körpers, die

---

3) Thomas Hobbes, Vom Körper. Elemente der Philosophie I, Hamburg 1967², S. 77

4) Descartes, Meditationen. S. 30

5) Hobbes, Vom Körper.S. 79

6) Hobbes, Vom Körper. S. 85

7) Hobbes, Vom Körper. S. 11 f

8) Hobbes, Vom Körper. S. 6

9) Thomas Hobbes, Vom Menschen, Vom Bürger. Elemente der Philosophie II, III. Hamburg 1966², S. 3 ff

10) Hobbes, Vom Körper. S. 66

Hobbes im Rückgriff auf Theoreme von Aristoteles und Harvey hinsichtlich der privilegierten Stellung des Herzens abstützt.[11] Empfindung ist Veränderung des Zustandes des Körpers im Wechselspiel gegenseitigen Strebens: "Die Empfindung ist ein Phantasma, entstanden durch Reaktion und einen nach außen gerichteten Conatus in dem Sinnesorgan, hervorgerufen durch einen Conatus vom Objekt nach innen."[12] Wahrnehmung ist doppelte Affektion im Sinne des Strebens.

Der Rekurs auf einen reinen Sensualismus eröffnet für Hobbes keineswegs die Möglichkeit der sicheren und reflektierten Erkenntnis der Objekte oder von dem, "was wir Objekt zu nennen pflegen."[13]

Dies leistet nur eine Theorie der Sprache und Benennung. Zeichen sind darin sinnliche Erinnerungsbilder und nicht Repräsentanten der Dinge an sich. Sie sind Gemeingut Vieler, ermöglichen Kommunikation auch und gerade über abwesende Objekte und verdanken sich nicht einer "Mathesis Universalis",[14] sondern der Konvention. "Das Prinzip der Individuation beruht eben weder allein auf der Materie noch auf der Form. Wenn die Identität eines Gegenstandes in Frage steht, ist vielmehr der Name entscheidend, der ihm gegeben wurde."[15] Allgemeinbegriffe sind hiervon betroffen. Hobbes bedient sich bei ihrer kritischen Dekomposition einer Theorie der Ein-

---

11) Exemplarisch in:
Aristoteles, De juv. et sen. 3p 468 f
William Harvey, An anatomical disputation..., a.a.O.
Hobbes kannte Harvey, der auch Leibarzt von Francis Bacon war, persönlich.

12) Hobbes, Vom Körper. S. 138

13) Hobbes, Vom Körper. S. 137

14) Ernst Cassirer, Philosophie der symbolischen Formen. Bd. I., S. 68
Leibniz bezieht sich in der von uns behandelten Stelle der Neuen Abhandlungen auch kritisch auf diese Hobbes' sche Konzeption.
Leibniz, Neue Abhandlungen über den menschlichen Verstand. S. 277 f

15) Hobbes, Vom Körper. S. 144

bildungskraft: "Um die Bedeutung der Universalia einzusehen, bedarf es daher keiner anderen Fähigkeit als unserer Einbildungskraft, vermittelst derer wir uns erinnern, daß solche Namen einmal diese, einmal jene Dinge dem Geist zuführen."[16] Die Einbildungskraft fungiert hier als Index des Einzelnen, aus dessen Ordnung (Resemblence,Representation) abstrakte Verknüpfungsstrukturen per analogiam erschlossen werden sollen.[17]

Der Konventionalismus belastet die Sprachtheorie mit dem Problem umgangssprachlicher Mehrdeutigkeit, das Hobbes mit dem tendenziell angestrebten Übergang zu Zahlenoperationen vermeiden will. Die Ungenauigkeit der Sprache führt aufgrund von metaphorischen Übertragungsphänomenen[18] zu den Grundirrtümern der Metaphysik.[19] Da Wahrheit und Falschheit jedoch in der Sprache - und nicht in den Sinnen - ihren Ort haben, ist eine Aufklärung über den Menschen als sprachbegabtes Wesen[20] von primärer Bedeutung.

Die Produktion des unbewußten Körpers

"... bei dem Wachenden sind die Phantasievorstellungen früher wahrgenommener Dinge deswegen dunkler, weil die Erregung der Sinnesorgane durch andere gegenwärtige Objekte jene Phantasiebilder weniger vorherrschen läßt. Im Schlafe dagegen, wo jeder Zugang verschlossen ist, tritt Erregung von außen der inneren Erregung gar nicht in den Weg."[21] Die

16) Hobbes, Vom Körper. S. 19 f

17) Ulrich Weiß, a.a.O., bes. S. 58 (Fn. 117)

18) Hobbes, Vom Menschen, Vom Bürger. S. 53
Hobbes, Leviathan S. 66

19) Hobbes, Vom Körper. S. 30

20) Hobbes, Vom Körper. S. 32

21) Hobbes, Vom Körper. S. 142

Mannigfaltigkeit der Phantasievorstellungen hat einen inneren Zusammenhang, dessen Kohäsion in Übergängen besteht: eine Vorstellung kann durch eine andere hervorgerufen werden. Der Traum ist in der Rekonstruktion des wachen Bewußtseins unzusammenhängend, ungeordnet und auf vorherige Wahrnehmungen bezogen, die hier eine Struktur von Eigendynamik entfalten. Auch bei Ermüdung können solche Phänomene durch die Herabsetzung der Bewußtseinsschwellen auftreten und stärker als die Imagination bei Wachenden sein. Ort, Aussehen und Zeitstruktur der Dinge sind verschoben.[22)]

"Die Vorstellung eines begehrten Zieles ruft nämlich all die Vorstellungen wach, die die Mittel sind, um zu jenem Ziele zu gelangen, und zwar geschieht dies in umgekehrter Ordnung vom letzten der Mittel zum ersten und wieder vom Anfang zum Ende."[23)] Der Traum löst als erstrebte Wunscherfüllung grundlegende Ordnungen auf und rekonstruiert Fortsetzungen der Wahrnehmungen aus "zerstückelten Phantasmen".[24)] Eine Einfassung in Strukturen von Raum und Zeit und deren Objektkorrelate als An- und Abwesenheit verfällt, da im Traum alles direkt gegenwärtig erscheint.[25)] Hobbes besteht auf einer physiologischen Ableitung dieses Geschehens aus der Abstumpfung der Werkzeuge der Empfindung im Schlaf.[26)] Körperliche Zustände schaffen sich Bilder ihres Begehrens. "Die Träume und die Vorstellungen eines Wachenden sind umgekehrt miteinander verbunden; beim Wachen nämlich entsteht die Bewegung im Gehirn, beim Schlafe hingegen in den inneren Teilen."[27)]

---

22) Hobbes, Vom Körper. S. 144

23) Hobbes, Vom Körper. S. 143
Ein Vergleich mit Freuds Traumdeutung ist hier fruchtbar. Sigmund Freud, Die Traumdeutung. G. W. Vol. II, III.

24) Hobbes, Vom Körper. S. 145

25) Hobbes, Vom Körper. S. 146

26) Hobbes, Leviathan. S. 16

27) Hobbes, Leviathan. S. 18

Die Überlegung errichtet als konstante Produktion von Vorstellungen und Wahrnehmungen einen Schutzwall gegen diese Verknüpfungen von körperlich-unbewußten Begehrungen, die Hobbes auch den Tieren zuspricht.[28] Gefordert ist darin, die Affekte als "berechenbares Triebwerk der Kreatur"[29] einer bewußten und sprachgeleiteten Sozialisierung zu unterziehen. Die Sprache, durch den Willen festgesetzt,[30] spielt eine tragende Rolle.

Leidenschaften können, je nachdem, ob sie unterstützt oder behindert werden, Lust oder Schmerz auslösen. Der Erziehung fällt die Aufgabe zu, unbeständige Leidenschaften durch erworbene Vorstellungsreihen und Vernunft zu disziplinieren, bis Hobbes behaupten kann, daß Wille und Begehrungen dasselbe sind. Die Wahrnehmung des Körpers wird zu einem Blick von außen: "Überdies entsteht mir die Idee meiner selbst aus dem Gesichtsinn, indem der eigene Körper angeschaut wird. Von einer Seele gibt es überhaupt keine Idee."[31]

Vom fingierten Menschen im Staat

"Persona" bedeutet nach Hobbes eine Rolle analog derjenigen eines Schauspielers in Komödien und Tragödien. "Auf der Bühne sprach ja nicht der Schauspieler als solcher, sondern als irgendein anderer, etwa als Agamemnon, dessen Maske er für die Aufführung angelegt hatte. Später ersetzte man die Maske durch die einfache Ankündigung des Schauspielers, welche Rolle er spielen würde. Nicht weniger nötig als im Theater sind solche Fiktionen im bürgerlichen Leben wegen der Geschäfte und Abmachungen, die im Namen von Abwesenden abge-

---

28) Hobbes, Leviathan. S. 99

29) Walter Benjamin, Ursprung des deutschen Trauerpsiels. Frankfurt 1982, S. 78

30) Hobbes, Vom Menschen, Vom Bürger. S. 15

31) Hobbes, Einwände gegen die Meditationen des Descartes. In: Hobbes, Vom Körper, S. 173 (7. Einwand)

schlossen werden. "Person" ist, wem Worte oder Handlungen von Menschen beigelegt werden, und zwar entweder seine eigenen oder die eines anderen; wenn seine eigenen, so ist er eine "natürliche" Person, wenn die eines anderen, eine "fingierte" Person."[32] Menschen, Korporationen von Menschen, aber auch leblose Sachen werden juristisch kompatibel. Ihre definitorische Erfassung im Sozialkontext kann sich mehreren Stratifizierungen verdanken wie z. B. adlige Abkunft, aber auch Beredsamkeit und Wissen. Sozialbeziehungen sind sedimentierte Differenzierungen von gleichgeborenen Menschen durch bürgerliche Gesetze.[34] Sie können jedoch körperlich verankerte Strebungen nicht aus der Welt schaffen. Diese verfallen der Privatheit und müssen planmäßig der staatsphilosophischen Verortung des Menschen gegenüber als unzugelassenes Relikt bezeichnet werden:

"Es gibt fast ebenso viele Arten der Verrücktheiten wie der Leidenschaften selbst."[35] "Ja, ich glaube, auch jeder nüchterne Mensch, der von Sorgen und Geschäften ganz frei und nur sich selbst überlassen ist, möchte nicht gern seine ausschweifenden Gedanken und Träumereien dann bekannt werden lassen; und dies ist ein offenbarer Beweis, daß meist bloße unregelmäßige Leidenschaften nahe an Verrücktheit grenzen."[36]

Das Ziel der Staatenbildung ist die Beendigung des Krieges aller gegen Alle, den Hobbes als Naturzustand des Menschen beschrieben hat. Ohne eine Übertragung der Gewalt des Einzelnen an den Souverän im (faktisch nie abgeschlossenen) Staatsvertrag findet die Aggression und chaotische Aneignung kein Regulativ: jeder ist gefährdet, niemand kann sich wirklich schützen und vor allem Handel und Gewerbe sind blockiert.[37]

---

32) Hobbes, Vom Menschen, Vom Bürger. S. 54
33) Hobbes, Leviathan. S. 112
34) Hobbes, Leviathan. S. 137
35) Hobbes, Leviathan. S. 69
36) Hobbes, Leviathan. S. 71
37) Hobbes, Leviathan. S. 115

"Wer hierüber noch niemals nachgedacht hat, den muß allerdings auffallen, daß die Natur die Menschen so ungesellig gemacht und sogar einen zu des andern Mörder bestimmt hat: und doch ergibt sich dies offenbar aus der Beschaffenheit ihrer Leidenschaften und wird durch die Erfahrung bekräftigt."[38] Erst mit der Entstehung der Staaten gewinnt der Mensch eine Position, die mit Schuldzuweisungen gegen seine Leidenschaften seine soziale Stellung bekräftigt. Hier erst entsteht die Form der "Anschlußrationalität" vieler Einzelner zu einem geordneten Gesamtorganismus,der im Kern nichts anderes als eine Maschinenmetapher ist:

"Bei dem Leviathan ist derjenige,welcher die höchste Gewalt besitzt, gleichsam die Seele, welche den ganzen Körper belebt und in Bewegung setzt; die Obrigkeiten und die Beamten stellen die künstlichen Glieder vor; die von der höchsten Gewalt abhängenden Belohnungen und Bestrafungen, wodurch jeder einzelne zur Erfüllung seiner Obliegenheiten angehalten wird, vertreten die Stelle der Nerven; das Vermögen einzelner Personen ist hier die Kraft, so wie das Glück des Volkes das allgemeine Geschäft; die Staatsmänner, von welchen die nötigen Kenntnisse erwartet werden, sind das Gedächtnis; Billigkeit und Recht eine künstliche Vernunft; Einigkeit ist gesunder, Aufruhr hingegen kranker Zustand und Bürgerkrieg der Tod. Die Verträge endlich, welche die Teile dieses Staatskörpers verbinden, sind jenem bei Erschaffung der Welt von Gott gebrauchtem Machtworte gleich: Es werde oder laßt uns Menschen machen."[39] Nun kann man jedoch zurückfragen: gewinnt Hobbes seine Staatsphilosophie aus seiner Anthropologie,[40] oder muß die Anthropologie als Anhang der Staatsphilosophie gelesen werden?[41]

---

38) Hobbes, Leviathan. S. 116

39) Hobbes, Leviathan. S. 5 f

40) Diese These vertritt Dieter Henrich in: Die Grundstruktur der modernen Philosophie, in: D. Henrich, Selbstverhältnisse. Stuttgart 1982

41) Rousseau wirft Hobbes vor, Antagonismen des Gesellschaftszustandes als Naturzustand auszugeben.

Konstitutiv für beide bleibt eine Sprachphilosophie, die sowohl den Wahrnehmungen Identität verleiht wie den Bürgern die staatlich angestrebten Sicherungen ihrer Selbsterhaltung. Sie unterstellt ihre Signifikate den metaphorisch erfaßten Tauschbeziehungen einer Meta-Maschine und etabliert nur hier entsprechende Wertbezüge.[42] Da sich die ganze Struktur für Hobbes auf der Insuffizienz der Leidenschaften und ihrer körperlichen Verankerungen zur Friedenssicherung und Selbsterhaltung aufbaut, verfallen diese Referenten der Verachtung, wo sie nicht noch als nutzbringende Antagonismen in die projizierte Ordnung einzugliedern sind.[43] [44]

Aber auch die neu etablierte Ordnung ist mit Gefährdungen konfrontiert: Bei ausstehenden völkerrechtlichen Verträgen verhalten sich ganze Staaten als Individuen feindlich gegeneinander: der Hobbes'sche Spruch "homo homini lupus" bezeichnet diese Situation zwischen Staaten.[45] Im Inneren des Staates droht die nunmehr zum Zeichen gewordene und wertmäßig verankerte Ausdrucksstruktur des sozialen Körpers unterlaufen zu werden. Das Absicherungsbedürfnis der Staatsordnung gegen derartige larvierte Leidenschaften kommt in der Vergleichung mit Schwerverbrechen, die Hobbes vornimmt, zum Ausdruck:

"For whatsoever the wishes of one that useth affectation ayme at, yet bis attempts reach no higher then certain gestures, and manners of speech, which beinge comonly, facile and naturall, as they have the second place to real vertue,

---

42) Karl Marx, Das Kapitel.Vol. I, Frankfurt 1976, S. 184
Eva Hesse, Die Wurzeln der Revolution.München 1974, S. 86

43) Kurt Röttgers, Andeutungen zu einer Geschichte des Redens über die Gewalt, in: Horn et al., Gewaltverhältnisse und die Ohnmacht der Kritik. Frankfurt 1974, S. 164
Hobbes, Vom Körper, S. 152: "Bei den Objekten aber, die den Geist überhaupt nicht bewegen, sagt man, daß wir sie verachten."

44) Albert O. Hirschman, Leidenschaften und Interessen. Frankfurt 1984, S. 61 f

45) Rolf Denker, Grenzen liberaler Aufklärung. S. 53 ff

So if they be unsuteable, forced or counterfeite, come no lesse neere to vice, and diminish more the stimation then some great crimes, For whereas of such, some make a man the more welcome, into some societyes, and some make him to be redoubted and feared, this vanity causeth him to be desired in no companie, but derided and Contemned in all."[46)]

Mit Thomas Hobbes erreicht die Thematisierung des menschlichen Körpers eine Differenzierung, die ihn aus einer naturphilosophisch verankerten Bestimmung herauslöst. Die maschinelle Institution ist ohne die Funktionskorrelation der als Natur, Gesellschaft/Staat und Sprache konzipierten Umwelten nicht möglich. Abgehoben von der Rationalität des Anschlusses an diese Ordnungsstrukturen verliert der Körper seine einzunehmende Ordnung. Die Desintegration seiner Leistungsfähigkeit korrespondiert mit der Privatheit der Leidenschaften und der Unbewußtheit seiner imaginären Befriedigungen im Traume. Gegen diese Destruktivität von asozialen körperlichen Residuen soll die regelgeleitete Institution von rationalen Bezugsstrukturen die Sicherheit der Realisierung des körperlichen Potentiales an mechanischer und kontrollierbarer Bestimmtheit ermöglichen und verbürgen.

Jede körperliche Produktivität muß in diesem Rahmen schon Transformation sein. Hobbes zieht damit Konsequenzen aus dem Maschinenmodell des menschlichen Körpers: diese Maschine ist schon Artefakt und verweist auf gesellschaftliche Prozesse der Planung und Herstellung. Die Subjektlosigkeit des menschlichen Körpers etabliert einen fundamentalen Bruch.

---

46) Thomas Hobbes, On Affectation. Abdruck in: Friedrich O. Wolf, Die neue Wissenschaft des Thomas Hobbes. Zu den Grundlagen der politischen Philosophie der Neuzeit. Stuttgart/Bad Cannstadt 1969, S. 144
Albert O. Hirschman, Leidenschaften und Interessen, S. 134 beschreibt die Doppeldeutigkeit, die darin liegt, daß Hobbes, um von den Leidenschaften loszukommen, ein extrem leidenschaftsgebundenes Streben nach Ehre und Ansehen im Staate empfiehlt.

Selbsterhaltung ermöglicht nur noch der Rahmen geordneten wechselseitigen Austausches nach der Abkoppelung von der Singularität des Körpers und seiner Strebungen. Die durchgängige konstruktive Beherrschung im Kontext gesellschaftlicher Machtstrukturen verneint die Differenz des körperlichen Geschehens zwischen einzelnen Menschen: als Zweckbestimmung maschineller Natur supponiert die allgemeine Austauschfähigkeit der Körper und ihrer Leistungen die Organlosigkeit und die Zerstörung von leiblichen Teleologien. Dieser Megamaschine kann und soll der Leib nicht entrinnen.

Hobbes Leviathan ist eine Metapher, die diese zerstückelten und wertzugewiesenen Gehalte einer zugelassenen und begehrten Realität neu versammelt. Eine analytische Beschreibung staatlichen Geschehens kann sie nicht sein. Damit Löst Hobbes auch das Maschinemodell in seiner herkömmlichen Position im Rahmen einer technisch konzipierten Naturphilosophie auf. Weder sind am Staat anatomische Studien zu betreiben,noch kann Hobbes deutlich machen, wie das Ineinanderübergreifen von Bürgern als Zahnrädern den Grad mechanischer Verläßlichkeit erreichen kann.

Der Leviathan als künstliches Lebewesen oder Maschine ist ebenso fiktiver Natur wie das Leben der Bürger im Staat. Als ausgesprochen körperbezogenes Bild benutzt diese metaphorische Substitution Gehalte, die sich einer ihr fremden Genese verdanken. Körperliche Bedeutungen im Sinne einer vorprädikativen Ausdruckspräsenz werden zum Material einer Verschiebung und Übertragung auf den Umkreis des politisch-sozialen Lebens. Die Aufklärung ihrer primären Sinngeflechte hat dem Einsatz in neuen signifikanten Einheiten zu weichen. Die Macht der Metapher des Leviathan ist die Sprache, die als Gesetz hier zur erzwungenen Sprachlosigkeit des Leibes führt. In der Folge dieser Logik der Kombinationen und Aneignungen verfällt die Körperlichkeit zu einer Position als Objekt unter Objekten, wenn sie nicht von Verachtung getroffen aus dem Bewußtsein ausgeschlossen wird.

Hier offenbart sich die Reversibilität der Linearität des Aufbaues von Hobbes Philosophie: sie geht in der Graduierung der Stufen Körper-Mensch-Bürger auch den umgekehrten Weg. Schon Rousseau hat in seiner Kritik an Hobbes deutlich gemacht, daß die Antagonismen des Gesellschaftszustandes die eigentliche Basis der Formulierung des Naturzustandes sind. Diese Kritik kann nach unserer Analyse noch verschärft werden: Hobbes betreibt die Auflösung und Aneignung der Akte des menschlichen Körpers gerade im Sinne von dem, was Endpunkt seiner Überlegungen sein soll, nämlich der maschinellen Institution im Staate. Der Körper kann letztlich nur Maschine sein, wenn er in der Kontinuität des Maschinen-Leviathan existieren kann.

In der Konsequenz werden körperliche Produktionen zur Reproduktion. Jeglicher Gehalt ist nach Hobbes schon in der Rationalität mechanischer Beschreibbarkeit bezeichnet. Ausdruckspräsenzen und Strebungen des Körpers, die diesen Zusammenhang der Signifikation verfehlen, müssen zu Relikten und zu leeren Gebärden werden. Im Gegensatz zu Spinoza, dessen Staatsphilosophie keinen dergestaltigen Rekurs auf den Körper enthält, kann für Hobbes der Trieb nicht der Zweck der Handlung sein. Sein Wesen wird unter der prinzipiellen Zuweisung einer unaufhebbaren Assozialität zur homogenen Masse des Nichtverstehbaren. Die vorgeschriebene Nichtverallgemeinerungsfähigkeit weist die Aufgabe der Bewältigung dem Einzelnen und seiner Verschwiegenheit zu. Er ist darauf verwiesen, seinen Körper in der Dissoziation von bewußten und ungewußten Strukturen selbst zu beherrschen und dieses durch eine sprachgeleitete Sozialisierung zu erreichen.

Doch die Sprachkonzeption von Hobbes macht deutlich, daß es nicht um Übersetzung und Bearbeitung dessen gehen kann, was als fundamentale Transformation im Staat garnicht mehr repräsentiert sein darf. Die heimlichen Strebungen, Verrücktheiten und lustbezogenen Imaginationen werden nicht einmal von außen klassifiziert. Sie sind das Andere und Frem-

de, das jeder Leser auf Hobbes' bloßen Wink (der auch eine Sprachverweigerung ist) in sich selbst vorfinden wird. Keine Inhalte der nächtlichen Phantasmen werden beschrieben, sondern eine Zusicherung des sozialen Ortes spricht die Indifferenz der Sprache ihnen gegenüber aus. Die topologische Zuweisung in den Bannkreis des Privaten ist trotz aller an Freud gemahnenden Anklänge von Hobbes Konzeption der unbewußten Befriedigung des Leibes in der Imagination das Zeichen, das die Beendigung der Aufklärung denotiert.

In Wahnsinn, Traum und Verrücktheit darf nicht das Subjekt sprechen,denn die Sprache ist als Garant des Leviathan (im Sinne einer Vertragskonzeption) auf die Verläßlichkeit und durchgängige gegenseitige Verpflichtung von Ego und Alter bezogen. Und dennoch kann Hobbes hier keineswegs die Brüche übersehen, die sich im Unbehagen an diesen Ordnungsstrukturen offenbaren.

Hobbes leugnet, daß ein Reservoir an nicht erfaßbarer Körperlichkeit und Leidenschaft im Staat rechtens bestehen darf. Gerade in der körperbezogenen Metaphorik seines Bildes vom Leviathan unterstreicht er den Anspruch auf restlose Eingliederung. Im Understatement hinsichtlich der den Kontrollmöglichkeiten doch entzogenen körperlichen Strebungen ist er gezwungen, ihre Existenz anzuerkennen angesichts der geringen Möglichkeit ihrer bewußten Modifikationen. Deutlich spricht Hobbes das an dem Punkte aus, wo er versteckte Leidenschaften dechiffriert, die sich der rational-gesellschaftlichen Umgangsformen bedienen. Er muß hier staatlich-moralische Schutzwälle und Sanktionen anrufen. Eine Haltung der reinen Verachtung trägt hier nicht weit, da sie ihr Ziel, nämlich die Unbewegbarkeit des Geistes den Leidenschaften gegenüber,nicht erreicht. Die Residuen sind also in Kauf zu nehmen. Wenn jemals ein Verständnis zur Aufklärung ihrer Genese und Eigenart beitragen kann, so muß es aus den Formen gesellschaftlicher bewußter Kommunikation entlehnt sein. Damit hält Hobbes an der grundlegenden Transfor-

mation des Körpers in die signifikanten Strukturen gesellschaftlicher Wertbezüge fest. Die Aufklärung ihrer konfliktreichen Basis trägt für ihn augenscheinlich nichts zur Erhellung und Verbesserung der Probleme des Zusammenlebens im Staate bei.

Die Macht der Sprache dem Körper und seinen primären Leidenschaften gegenüber ist ein Legitimationsdruck, der ebenfalls ein Begehren ausspricht: das Begehren der (generalisierten) Anderen im gesellschaftlich-verfaßten Austausch. Die Metapher des Leviathan ist Signum für den Übergang des einzelnen Körpers und seiner Produktion in die reproduktive Angleichung zu einem Funktionspartikel als Bruchteil der Gesellschaft. Diese Soziogenese ist untrennbar mit einer sie tragenden Semantik verschränkt, die auch zur inneren Struktur der Ermöglichung von Leidenschaften im Staat wird: Ehre und Anerkennung verweisen als Begehren auf die durchgängige Spannung der Simultanpräsenz von Ego und Alter. Die triebhaften Imaginationen im Schlaf dagegen können, von Kommunikation und direktem Auftausch abgeschlossen, nur noch objektlos im Sinne sensualistischer Positionen sein.

Der Körper muß in der Überschreitung seines Nah- und Austauschbereiches diese Konturlosigkeit der schematisch erfaßten Realitätskontexte erlernen. Zeigen sich in dieser Eingliederung nicht zu überwindende Ambivalenzen, so kann Hobbes sie nicht mehr sinnvoll auf ihre Entstehungsgeschichte hin zurückinterpretieren. Ein Begründungsverhältnis von staatlicher Körperinstitution am Einzelnen und dem daraus folgenden Leidensdruck soll schon im Vorfeld ausgeschlossen werden: Die mechanische Körperbildung, die Hobbes ja auch im Rahmen seiner Naturphilosophie grundzulegen versucht, lebt vom gleichen Paradigma wie die anvisierte restlose Integration in den großen Leviathan. Die Versicherung von prinzipiellen Brüchen in diesem Prozeß kann keinen Rechtsausweis für sich reklamieren und wird zur Anfechtung der Modelle der Aufklärung. Hobbes bringt sie mit metaphysischer Schwärmerei in Verbindung.

Keine Sprache kann damit diese Strukturen der Nichtidentität noch repräsentieren, ohne schon von Anfang an das Interesse ihrer Leugnung mitzutransportieren. Auch Hobbes ist hier auf die Wortlosigkeit der Andeutung und des Understatement festgelegt. Daß er sich tatsächlich dieser Formen bedient, macht deutlich, daß er auch in den Leerstellen genauerer Bezeichnungen auf ein adäquates Verständnis seiner Sätze hoffen kann. Damit gibt er ein deutliches Beispiel von der Existenz eines sozialen Unbewußten, das sich nur noch an den Bruchstellen der sprachlichen Einfassung ausdrücken und realisieren kann. Ohne die Überzeugung von der vorauszusetzenden Existenz dieser nicht zugelassenen Strukturen wäre sein Hinweis auf die sich in der Menge entsprechenden Strukturen von Leidenschaften und Verrücktheiten im Staat nichts anderes als eine schwerlich rational begründbare Demontage der eigenen Ordnungsentwürfe.

Eine Körpermaschine, die sich selbst überlassen nur Traum und Verrücktheit produzieren würde, kann schwerlich ein überlegenes Recht als theoretisch konzipierte Struktur für sich reklamieren. Der Körper ist Übergangsstelle von Natur und Gesellschaft. Seine eingeschriebenen Aktionsvorschriften erhält er jedoch einzig von der Gesellschaft oder im Besonderen vom Souverän. Sein Schmerz wird bestenfalls zur Mitteilung an die höheren Instanzen im Staate. Die Reparatur aus eigener Einsicht und eigenem Streben hat zu unterbleiben. Eine Ausnahme bildet lediglich der Fall, wo körperliches Überleben im Staate nicht mehr gesichert sein kann. Hier darf auch der Mörder vor Gericht angesichts der zu erwartenden Todesstrafe lügen.

Schon Spinoza, den man zu seinem Schaden allzuleicht mit Hobbes parallelisiert hat, beschreibt, wie Angst - das zentrale Moment der Hobbes'schen Theorie - zu Ersatzbildungen und Ambivalenzen führt. Sie schafft noch als Absicherung das repressive Klima, das sich in keinem Punkte deutlicher darstellt als gerade in der Behandlung von Leib und Leiden-

schaft. Sie kommen als Ermöglichung des menschlichen Glückes nicht mehr in Betracht. Die Selbsterhaltung ist im Kern der Hobbes'schen Staatsphilosophie und Anthropologie ein resignatives Projekt.

Dabei ist jedoch nicht zu übersehen, daß die Fragestellung dahingehend erweitert werden muß, ob sich hier die Wahrheit einer geschichtlichen Situation und ihrer Bearbeitung zeigt. Hobbes macht klar, daß der Körper Produkt der Gesellschaft wird, ohne jedoch nachweisen zu können, daß der Übergang in den Sozialkörper jemals bruchlos möglich wäre. Die Gesellschaft selber kann Hobbes in der Mataphorik des Leviathan und ihren körperbezogenen Abbreviaturen eher darstellen als begreifen.

Wir werden im Folgenden zeitgenössische Ansätze referieren, die die Devianzen des Leibes im Sozialkörper zum Thema haben. Dabei soll nicht der Simplifikation Vorschub geleistet werden, als hätte die Philosophie durch die Bereitstellung rigider Ordnungsentwürfe sich als gedankenloser Protagonist einer allgemeinen Entfremdung vom Leib schuldig gemacht. Die Frage, ob sie selbst schon Reaktion und Bewältigungsstrategie im Angesicht dieser Etablierung des Leidens der leiblichen Abwesenheit im Staate ist, kann und soll nicht vorschnell beantwortet werden.

Der melancholische Körper

Wie kommt es, daß alle überragenden (genialen) Persönlichkeiten in der Philosophie, Politik, Dichtung und Kunst sichtlich Melancholiker sind und manche in solchem Grade, daß sie sogar von den von der schwarzen Galle ausgehenden Krankheiten ergriffen werden?"[47] Aristoteles.

47) Aritstoteles, Probl. XX 1p 953 10 f. Aristoteles bezieht sich auf die Theorie der 4 Körpersäfte (humores) von Hippokrates, die später von Galen systematisiert wurde. Der schwarzen Galle entspricht die Melancholie. s. H. Flasher, Melancholie und Melancholiker in den medizinischen Theorien der Antike. Berlin 1966

"So ein melancholicus maniacus wird, der von seiner Natur ein natürlicher melancholicus gewesen, so inzendiert und reizet an die materia maniaca seine alte Weis und Gebärd, die er in seiner Natur hat, dieselbige zu erzeigen... Dann mania ist eine Anzünderin der heimlichen Gebärden und Eigenschaften der Menschen,die sie verborgen in sich haben." Theophrast von Hohenheim, gen. Paracelsus.[48)]

Melancholie, die alte Berufs- und Berufungskrankheit von genialen und geistig-politisch arbeitenden Menschen, wird zum Problem für die bürgerliche Gesellschaft. Robert Burton, ein medizinischer Laie, löst sie in seiner "Anatomy of Melancholy"[49)] durch einen enzyklopädischen Rückgriff auf medizinische, literarische, philosophische und religiöse Quellen aus einer monokausalen Bestimmbarkeit im Sinne der Humoralpathologie heraus:

"The name (melancholy) is imposed from matter, and the disease denominated from the material cause..., from black choler. And whether it be a cause or an effect, a disease or symptom, let Donatus Altomarus and Salvianus decide; I will not contend about it. It hath several descriptions, notations and definitions."[50)]

---

48) Paracelsus, Sämtliche Werke. 1. Abt. München 1922 f. Bd. II, S. 406. Paracelsus weist Erklärungen der Melancholie aus der Humoralpathologie als zirkulär zurück und begründet eine kombinatorische Theorie unter Einbeziehung auch psychischer und äußerer Verursachungen.
Paracelsus, Labyrinthus medicorum errantium. Sämtliche Werke 1. Abt. Bd. XI, S. 161 ff. Siehe auch: Heinrich Schipperges, Kosmos Anthropos. Stuttgart 1981, S. 33 ff

49) Robert Burton, The Anatomy of Melancholy. (1621^{1}), London 1964

50) Burton, Vol. II, S. 169

Die Frage nach körperlichen Ätiologien ist nicht mehr klar zu beantworten, da sie Ursachen oder Vermittlungen sein können. Die Liste der Verursachungen der Melancholie ist vielgestaltig und schließt neben physischen Faktoren wie Klima,[51] vererbte, interne und konstitutive physiologische Kriterien mit ein.[52] Den meisten Raum finden jedoch gesellschaftliche und praxisbezogene Ursachen wie Eitelkeit,[53] Einsamkeit,[54] falsche Lebensgewohnheiten und Diät, vor allem aber überbordende Passionen.Armut,[55] unglückliche Ehen[56] und übertriebenes Streben nach Wissen werden in der Melancholie zu gleichgestuften Entstehungsgründen.

In der Melancholie ist die Imagination korrumpiert und als solche mit für körperliche Dysregulationen verantwortlich: "There is almost no part of the body which, being distempered, does not cause this malady."[57] Ganze Staaten können und werden davon betroffen sein; ihre Heilung ist eine Aufgabe "far beyond Hercules'labours to be performed."[58] Der Melancholiker - und dies ist Burton selbst in der Stilisierung des angebotenen Bildes[59] - ist der Anti-Held. Genau wie Hobbes die Angst durch seinen radikalen Ordnungsentwurf im Staate und den hier verankerten Ausschlußphänomenen bewältigen will, zieht sich Burton in die Produktion imaginärer politisch-juristischer Systeme als Freiheit des Schreibenden in der Sprache zurück:

---

51) Burton, Vol. I, S. 80

52) Burton, Vol. I, S. 206

53) Burton, Vol. I, S. 20

54) Burton, Vol. I, S. 254 f

55) Burton, Vol. I, S. 346

56) Burton, Vol. I, S. 370

57) Burton, Vol. I, S. 199
Burton, Vol. I, S. 376

58) Burton, Vol. I. S. 97

59) Hirschman, Leidenschaften und Interessen, S. 19: "An dieser" démolition du héros" ... wirkten Autoren aus vielen Ländern Europas mit ... All die heroischen Tugenden wurden von Hobbes als Formen bloßer Selbsterhaltung, von La Rochefoucauld als Eigenliebe, von Pascal als Eitelkeit und wahnhafte Flucht vor wahrer Selbsterkenntnis entlarvt."

"I will yet, to satisfy and please myself, make an Utopia of mine own, a New Atlantis, a poetical commonwealth of mine own, in which I will freely domineer, build cities, make laws, statutes, as I list myself ... you know what liberty poets ever had."[60]

Dieser Rückzug entlastet jedoch nicht den Körper von seinen breit geschilderten melancholischen Unpäßlichkeiten. Er erleidet darin einen weiteren Funktionsverlust in einer dergestalt resignativen Anpassung und ihrem Pendant symbolischer Überhöhungen. Der Weltverlust kann durch die Bildung imaginärer Modelle weder bewältigt noch rückgängig gemacht werden. Die kognitive Dissonanz gesellschaftlicher Wert- und Praxisbezüge entzieht dem Leib auch in ihren Gegenstrategien der melancholischen Selbstheilung das Recht auf Ausdruckspräsenz. Burtons minutiöse Kartographie erfaßt sie klassifikatorisch von außen und empfiehlt, jenseits der utopischen Entwürfe einer Privatperson zu ihrem spiegelnden Selbstgenuß vor allem die Arbeit als Therapie. Sein Neu-Atlantis ist im Wesentlichen ebenfalls eine Maschine. "Fast alle Interpreten, selbst Freunde und literarische Anhänger Burtons zeigten sich über sein System der Gesetzgebung erstaunt, das weniger dazu dient, Unrecht wiedergutzumachen, das einem Opfer angetan wurde, noch den Schuldigen zu erziehen, sondern herhält, um "einer Art kalter und abstrakter Rache Genüge zu tun... Die Strafen erschienen von einer Grausamkeit, die man heute als sadistisch bezeichnen würde, und wirken wie die juristische Weihe der blutigsten Instinkte." (Simon)[61]

---

60) Burton, Vol. I, S. 97

61) Wolf Lepenies, Melancholie und Gesellschaft. Frankfurt 1981², S. 29. Lepenies ordnet diese "anti-melancholische" Hoffnung auf einen Ordnungsstaat und die damit verknüpfte Rigorosität juristischer Positionen auch als Zugriff auf den Leib ein: "Die überwundene Melancholie zeigt eine Hypertrophie des Glücksverlangens, das schließlich in Eugenik endet. (S. 34)

Dabei hat die Melancholie durchaus eine Geschichte im Kontext des Handelns und seiner Einschränkungen im Staate. Bacon beschreibt in seinen Essays, wie der Ehrgeiz und das Streben nach Ruhm und Ansehen (das ja auch Hobbes als grundlegend für den Staatsbürger konzipiert) sich in Pathologien verkehren können:

"Der Ehrgeiz gleicht der Galle, einem Saft des menschlichen Körpers, der den Menschen tätig, beharrlich, wach und rührig macht, solange seine Ausgänge nicht verstopft sind. Ist aber das der Fall und hat sie nicht den notwendigen Abfluß, so wird sie brandig und dadurch bösartig und giftig. So sind auch ehrgeizige Menschen, wenn sie freie Bahn zum Aufstieg finden und vorwärtskommen, mehr eifrig als gefährlich."[62] Hobbes nun überantwortet staatliches Handeln zentral der Person des Souveräns, der "gleichsam die Seele (ist), welche den ganzen Körper belebt und in Bewegung setzt."[63] Was Bacon noch als harmonisierungsfähige Expression expansiver Eigeninteressen darstellt, wird für Hobbes zur Reproduktion. Die Vorgaben in der Staatsmaschine lassen derartige gesamtgesellschaftlich auszutarierende Strebungen nicht mehr zu. Hier ist nicht mehr der Fürst und Souverän die Person auf seinem einsamen Gipfel der Melancholie, abgeschnitten von direkter, funktionslos gewordener gesellschaftlicher Beteiligung, sondern der isolierte Bürger tritt in das Hauptinteresse der Theoretisierung ein.

---

62) Francis Bacon, Essays. S. 128. Dazu:
Michel Foucault, Wahnsinn und Gesellschaft. Frankfurt 1973, S. 274: "Die symbolische Einheit wird gebildet durch die Langsamkeit der flüssigen Stoffe, durch die Verdunkelung der Lebensgeister und den Dämmerschatten, den sie über die Bilder der Dinge werfen, durch die Viskosität eines schwer in den Gefäßen dahinfließenden Blutes."

63) Hobbes, Leviathan, S. 5

"... die Gefühle (des Melancholikers), wie vage immer sie der Selbstwahrnehmung erscheinen mögen, erwidern als motorisches Gebaren einem gegenständlichen Aufbau der Welt."[65] Die Handlungshemmung einer konkret-geometrisch festgestellten Welt gegenüber liegt in der Assozialität der Leidenschaften für Hobbes begründet; die Ermöglichung von Aktivität wird zu Gesetz und Sprache. Daran sind in der Regel Männer beteiligt, und konsequenterweise wird Melancholie zu einer Männerkrankheit erhoben. Die "Pathologie einer Idee, einer Furcht, eines Schreckens"[66] ist ein Gegenbild zu dem Versuch, die unkontrollierbare Gewalt unter einer juristischen Strategie zur Latenz zu zwingen.

Körper und juristische Person

Der Mensch wird Bürger und juristische Person. Sinnlichkeit und der Leib sind Objekt einer sprachgefaßten Reglementierung. Ihre zugelassene Präsenz bedingt die Vor-Ordnung und Vor-Bildung einer durch Kontextbezüge definitorisch erfaßten juristischen Person, die den Körper als Rechtsobjekt besitzt und nicht seiner eigengesteuerten Aktivität hörig sein darf. Daß in der Melancholiediskussion eine geschichtlich verfaßte

---

64) Walter Benjamin, Ursprung des deutschen Trauerspiels. S. 123
Lepenies, a.a.O., S. 32: "Rekapituliert man, daß "soziologisch betrachtet" Bacons Versuch, "das aristotelische Organon durch ein 'Novum Oganon' zu ersetzen, in welchem das Denken tatsächlich die Rolle eines Werkzeuges spielt ... während Ritter und Mönche an Bedeutung verloren", und daß in der Hobbesschen Lehre die "christlich-augustinische Gegenüberstellung von Civitas terrena und Civitas dei" endgültig aufgegeben wird - so vermag man Burton erst recht als Vertreter einer Übergangs- und Spätepoche zu sehen.

65) Benjamin, S. 120

66) Foucault, S. 271

Gesellschaftsformation angesprochen ist, belegt schon die bald aufkommende Rede von der "Elizabethan Malady".[67]

John Locke konzipiert die persönliche Identität nicht mehr im Rahmen eines von ihm kritisierten Diskurses der Substanzen, sondern macht juristische Verankerungen geltend:

"Person, as I take it, is the name for this self. Where-ever a man finds, what he calls himself, there I think another may say is the same person. It is a Forensick term appropriating actions and their merit; and so belongs only to intelligent Agents capable of Law, and Happiness and Misery."[68] Die Identität des Leibes besteht in einer kontinuierlichen Beteiligung an der Person; jeder Teil unseres Körpers nimmt durch seine vitale Verknüpfung mit diesem Selbst an dieser Struktur teil: "For I presume' tis not the Idea of a thinking or rational being alone, that makes the Idea of a Man in most Peoples Sense; but of a Body so and so shaped joined to it; and if that be the Idea of a Man, the same successive Body not shifted all at once, must as well as the same immaterial Spirit go to the making of the same

---

67) L. Babb, The Elizabethan Malady. Michigan 1951

68) John Locke, An Essay concerning Human Understanding. Oxford 1975, S. 346. John Locke war nichtpraktizierender Arzt und zeitweise Mitarbeiter des bedeutenden Mediziners Thomas Sydenham. "Locke und Sydenham bereiteten gemeinsam eine Abhandlung über die Pocken vor... Sie planten ebenfalls ein großes Werk medizinischer Methodologie, das mit Ausnahme zweier kostbarer Manuskriptfragmente Lockes: der Anatomie (1668) und des De Arte Medicae (1669), niemals geschrieben wurde. F. Duchesneau, John Locke. In: Geschichte der Philosophie Bd. IV, Hg. F. Châtelet. Frankfurt 1974, S. 18 Locke ist auf Sydenham wiederholt eingegangen. Siehe dazu: Locke, An Essay..., S. 9
John Locke, The Works of J. L. in ten Volumes (1823). Aalen 1963. Vol. IX, S. 460 f: "That which I always thought of Dr. Sydenham living, I find the world allows him now he is dead, and that he deserves all that you say of him. I hope the age has many who will follow his example, and by the way of accurate practical observation, as he has so happily begun, enlarge the history of deseases, and improve the art of physic, and not by speculative hypotheses fill the world with useless, though pleasing visions."

Man."[69]

Locke insistiert auf einer engen Verschränkung von Leib und Geist. Er beschreibt sie in vielfältigen Wechselwirkungen und Interferenzen. Die Sicherung der bürgerlichen Identität ist hier mit unterschiedlichen Grenzen konfrontiert:

"We should not try to make the Gay Pensive and Grave, nor the Melancholy Sportive."[70]

"A middle-aged ploughman will scarce ever be brought to the carriage and language of a gentleman, though bis body be as well proportioned."[71] Der Mensch in der bürgerlichen Gesellschaft ist Produkt einer Geschichte von Sprache, Erziehung und sozialen Bezügen; idealerweise ist nicht er der Natur unterworfen, sondern er beobachtet, klassifiziert[72] und ordnet sie nach Gesichtspunkten der Ähnlichkeit. Dies gilt auch hinsichtlich der vorläufigen natürlichen Konstitution des Menschen selbst, wo er nicht die Stufe eines selbstreferentiellen Bewußtseins erreicht. Locke interessiert sich für "das andersgeartete Denken und Fühlen bei Kindern, Idoten, Wahnsinnigen und besonders bei Wilden."[73]

---

69) John Locke, An Eassay ..., S. 335
Dagegen leugnet Z. Mayne, daß der Leib Teil unseres Selbst sei: Z. Mayne, An Essay on Consciousness. o, O,, o, J,, S. 150: Seeing that Consciousness denominates Self ... it follows hereupon that the Body, which we assuredly know is not Conscious, can be no part of our selves... Besides, the Body, considered in its relation to the Soul, is only an Instrument which the Soul makes use of." Deutsche Veröffentlichung: Pseodo-Mayne, Über das Bewußtsein. Hamburg 1983.

70) John W. Yolton, John Locke. An Introduction. Oxford 1985, S. 66

71) Lohn Locke, Conduct of the Understanding. In: The Works of John Locke. Vol. III, S. 214

72) John Locke, An Essay ..., S. 415

73) Sergio Moravia, Beobachtende Vernunft. Philosophie und Anthropologie in der Aufklärung. Frankfurt 1977, S. 28

Gerade diese Aspekte weisen der Erziehung ihre zentrale Stellung zu. Sie ist Ausgang aus der natürlichen Konstitution des Menschen durch Vermittlung und Etablierung von Gewohnheiten und korrespondierenden Moralbegriffen (moral concepts).[74] Natürliche Zustände werden nicht geleugnet und bleiben als Alternative eines theoretisch eingefaßten Naturzustandes in der bürgerlichen Gesellschaft virulent.[75] Pädagogische Aufgabenstellung ist die Vermittlung einer Position mit der Macht "to govern and deny ourselves".[76] Die regelgeleitete Person kann sich gegen natürliche sowie gegen gesellschaftliche Anfechtungen (z. B. gegen das "Law of fashion") durchsetzen.

"Language and consciousness highlight the forensic aspects of the term person."[77] Locke konzipiert die Identität gesellschaftlichen Handelns als Sprachproblem. Namen und Ideen erlangen eine aktive Rolle in der Sinnbestimmung und Verursachung von Handlungen. In Tätigkeitswörtern sind Intentionen und Motive der Akteure unauflöslich mit Sitten und Konventionen des gesellschaftlichen Kontextes verbunden. Ihre weitestgehende Bestimmbarkeit erlangen sie in gesetzesorientierten Entwürfen.[78]

---

74) Yolton, Jon Locke. S. 57

75) Eva Hesse, Die Wurzeln der Revolution. S. 82 f
Hirschman, Leidenschaften und Interessen, S. 62: "Er (Locke) konstruierte einen Naturzustand, der zwar nicht "idyllisch", wie einige Kritiker meinten, ganz gewiß aber auch alles andere als "ursprünglich" ist, betrachtet man die Vielfalt an Einrichtungen wie Privateigentum, Erbschaftsregelungen, Handel und sogar Geldverkehr. Aber gerade diese eigentümliche "Fortschrittlichkeit" von Lockes Naturzustand macht es notwendig, ihn durch einen Vertrag abzusichern."

76) Yolton, John Locke. S. 22

77) Yolton, John Locke. S. 56

78) John Locke, An Essay ..., S. 341

Leibliche Bestimmungen sind Sprach-Objekte. Lockes Betonung der fundamentalen Rolle der Sinneswahrnehmung, die er gegen Theorien von eingeborenen Ideen mobilisiert, erweist sich als doppeldeutig. Sellars und Rorty werfen Locke vor, Sinneseindrücke und Objekte bzw. die Legitimität ihrer Existenz im Wissen verwechselt zu haben.[79] Sie "protestieren gegen die Vorstellung einer quasi-mechanischen Theorie darüber, wie unsere immateriellen Tafeln durch die materielle Welt eingebeult werden" und uns angeblich zu einem Wissen darüber verhelfen, "was wir zu glauben berechtigt sind"[80]. Lockes Ideen sind dem Bewußtsein unmittelbar gegenwärtig, aber vermittelte Wahrnehmungen wie ein Bild auf der Netzhaut sind es nicht.[81]

Persönliche Identität reicht für Locke so weit Bewußtsein und Sprache sie tragen.[82] Redet sich etwa ein straffällig gewordener Betrunkener vor Gericht damit heraus, daß er seine Tat ja nicht bewußt begangen habe, so bleibt doch die Straffähigkeit bestehen: die Justiz kann über vorgebliche Innenzustände und Bewußtlosigkeiten ebensowenig befinden wie ein Bürger des anderen heimlichste Gedanken lesen kann.[83] Die generelle juristische Zurechnungsfähigkeit bedeutet auch einen Anspruch an die ununterbrochene Bewußtheit und Selbstkontrolle des Einzelnen.

---

79) Wilfried Sellars, Science, Perception and Reality. London 1963, S. 169

80) Richard Rorty, Der Spiegel der Natur. S. 162

81) J. L. Mackie, Problems from Locke. Oxford 1984^{3}, S. 47

82) Locke, An Essay ..., S. 339

83) Locke, An Essay ..., S. 344
Erst für spätere Zeiten gilt, daß Psychiater vor Gericht als Gutachter zugelassen und gehört werden. (18. Jahrhundert)
Erwin H. Ackerknecht, Kurze Geschichte der Psychiatrie. Stuttgart 1967^{2}, S. 35

"Could we suppose two distinct incommunicable consciousnesses acting the same Body, the one constantly by Day, the orther by night; ... I ask ..., Whether the Day and the Night-man would not be two as distinct Persons, as Sokrates and Plato; ... Nor is it all material to say, that this same, and this distinct consciousness ... is owing to the same and distinct immaterial Substances, bringing it with them to those Bodies, which whether true or no, alters not in this case: Since'tis evident the personal Identity would equally be determined by the consciousness."[84]

Der forensischen Person werden damit Strukturen überantwortet, die als unbewußte und körperbezogene Prozesse hier nicht repräsentiert, sondern im Interesse eines juristisch vereinheitlichten Selbst bewältigt werden sollen. Lockes Freund und bewunderter Lehrer Thomas Sydenham hingegen hat sich aus professioneller Nötigung mit diesen Nachtseiten beschäftigen müssen, da sie in mannigfaltigen pathologischen Symptomen sich dem Ordnungszugriff entziehen und zum Problembestand gehören, der nur in einer Medizinalisierung den herrschenden Systemen noch anzugleichen ist.

Sydenham ist vor allem Praktiker. Seine medizinische Ausbildung unterbricht er und wird Hauptmann in Cromwells Reiterarmeen.[85] Nach erfolglosem Engagement in der Politik wendet er sich erneut der Medizin zu, eröffnet im Alter von 39 Jahren in London eine Praxis und promoviert erst im Alter von 52 Jahren (1676). Er publiziert nur in geringem Maße[86] und hat kein Lehramt inne.

84) John Locke, An Essay ...,S. 344
Sellars und Rorty diagnostizieren in der Philosophie Lockes einen grundlegenden "naturalistischen Fehlschluß". Im Zentrum unserer Bearbeitung steht jedoch weniger die erkenntnistheoretische Kritik als die Frage, was durch diese Konzeption geleistet werden kann zur Etablierung verfaßter Sozialbeziehungen.

85) Henry E. Sigerist, Große Ärzte. München 1959, S. 154 f.
Der Anatom William Harvey stand in den politischen Auseinandersetzungen auf der anderen Seite der Royalisten.

86) Th. Sydenhami, Opera universa medica. Ed. emend. et vita auctoris curavit C. Gottl. Kühn. Lipsiae 1827. 772 Seiten.

Sydenham erfaßt durch genaue Beobachtung und Klassifizierung[87] Krankheitsarten, von denen nicht mehr klar ist, ob sie psychisch oder somatisch konstituiert sind. Bei der Hälfte seiner nicht-fiebernden Patienten[88] stellt er Symptome fest, die er als Hypochondrien und Hysterien bezeichnet. Trotz epidemischer Ausbreitung ist die zeitgenössische Medizin von Erklärungsoptionen der Iatromechanik oder tautologischen Ansätzen der Humoralpathologie im Hinblick auf Diagnose und Therapie behindert.

"Für Sydenham ist die Hysterie die Krankheit eines unterschiedslos für alle Anstrengungen der Lebensgeister durchdringbar gewordenen Körpers, so daß sich an die Stelle der inneren Ordnung der Organe der zusammenhanglose Raum der passiv der ungeordneten Bewegung der Lebensgeister unterworfenen Massen setzt... Der hysterische Körper wird so jener spirituum ataxia ausgesetzt, die außerhalb jedes organischen Gesetzes und jeder funktionalen Notwendigkeit sich nacheinander aller disponiblen Räume des Körpers bemächtigen kann."[89] Sydenham beschreibt diese Ataxien oder Spasmen noch im Vokabular einer Humoralpathologie und der Theorie der Spiritus Animales, legt aber auf eine genaue Diagnose und Verlaufsbeobachtung das hauptsächliche Augenmerk. Die Vielfältigkeit der minutiös beschriebenen Formen von Symptomen und Verursachungen erfaßt er im Wechselspiel von körperfremder Krankheit, akzidentiellen Faktoren der Heilungsprozesse und therapiebedingten Artefakten,[90] die wir heute bezeichnenderweise iatrogen nennen.

---

87) Dies in Übereinstimmung mit den Ansätzen von John Locke.

88) Das Fieber ist für Sydenham ein Abwehrkampf des Körpers zur Selbstregeneration.

89) Foucault, Wahnsinn und Gesellschaft. S. 296

90) Karl Sudhoff, Kurzes Handbuch der Geschichte der Medizin. Berlin 1922. S. 293

"Die Hysterie erscheint so als wirklichste und täuschendste der Krankheiten. Als wirklichste erscheint sie, weil sie auf einer Erscheinung der Lebensgeister beruht, und als illusorisch deshalb, weil sie Symptome hervorruft, die durch eine den Organen inhärente Störung hervorgerufen scheinen... Die Regellosigkeit der inneren Bewegung nimmt an der Oberfläche des Körpers das Gesicht eines auf einen Teil beschränkten Symptoms an. Das Organ imitiert seine eigene Krankheit."[91]

Sydenham beschreibt, wie nicht nur die Person im Sinne von Hobbes zum Schauspieler wird, sondern ebenfalls der Körper. Wenn die Hysterie chamäleonartig beinahe alle Krankheiten nachahmen kann und die Symptome als wirkliches körperliches Leiden etabliert, so ist ein äußeres wahrgenommenes Bild von zentraler Bedeutung. Die Hysterie ist Reproduktion und Imitation, aber sie ist auch ein Bild für die anwesenden Zuschauer. Sydenham erfaßt die soziale und kommunikative Bedeutung der gegenseitigen Kennzeichnung der Krankheit von Individuum und Sozietät, ohne sie freilich extra thematisieren zu können.

Für eine Geschichte des sozialen Körpers lassen sich wesentliche Anhaltspunkte gewinnen. So versichert Sydenham, daß ein "dichter" und durchtrainierter Körper kaum von diesem Leiden befallen werden kann. Konsequenterweise verordnet er neben engeren medizinischen Mitteln auch das Reiten.[92] Abhärtung und die Arbeit als "alterprobtes asketisches Mittel[93] führen zur Widerstandsfähigkeit.

---

91) Foucault, Wahnsinn und Gesellschaft, S. 297

92) Sydenham versteht das Reiten durchaus als Vermännlichung des Leibes. Siehe dazu auch die Anmerkung von Burton über seine zeitgenössische englische Gesellschaft: "England is a paradise for women, and hell for horses." Burton, The Anatomy of Melancholy. Vol. III, S. 265

93) Max Weber, Asketischer Protestantismus und kapitalistischer Geist. In: Max Weber, Soziologie, Universalgeschichtliche Analysen, Politik. Hg. H. Winckelmann. Stuttgart 1973, S. 359

Von der Hysterie werden vor allem Frauen befallen[94], die Hypochondrie ist eher das Leiden der Männer, vor allem der Akademiker mit sitzender Lebensweise.[95] Die soziale und sexuelle Stratifizierung der Pathologien ist Gegenbild einer internalisierten Rollendifferenzierung und ihren unglücklichen Formen der Bewältigung.

"Der Widerstand der Organe gegenüber der ungeordneten Durchdringung von Seiten der Lebensgeister bildet vielleicht nur ein und dieselbe Sache wie jene Seelenkraft, die in den Gedanken und in den Wünschen Ordnung herrschen läßt... Das erklärt, warum so wenig Frauen hysterisch werden, wenn sie einem harten und mühsamen Leben ausgesetzt sind, daß sie dagegen sehr zur Hysterie neigen, wenn sie ein weiches, müßiges, luxoriöses und schlaffes Leben führen..."[96] Das wird nun allerdings in einer männerbezogenen Arbeitsgesellschaft, die sich asketisch gegen luxurierende Tendenzen durchsetzt, für die Frauen zur Regel werden. Der "Robinson Crusoe, der isolierte Wirtschaftsmensch"[97] ist Mann; die sexuelle Askese unter den Direktiven der Entlastung vom Genuß zugunsten der Arbeit wird aus den Ehen ein Analogon der Mönchszellen[98] machen und die weder arbeitsmäßig integrierten noch staatlich repräsentierten Frauen einem pathogenen Ort zuweisen.

Mandeville, Facharzt für Nerven- und Magenleiden in London[99] behandelt die hypochondrischen und hysterischen Leiden, die in

---

94) Foucault, Wahnsinn und Gesellschaft. S. 298 f.

95) Siehe dazu auch den vorher zitierten Brief von Schrader an Leibniz.

96) Ackerknecht, Kurze Geschichte der Psychiatrie. S. 30

97) Max Weber, a.a.O., S. 375

98) Max Weber, a.a.O., S. 360. Gefährdungen der Krankheiten werden zur Begründung, Frauen in Abhängigkeit von sozial zugewiesenen Nischen und einer ausufernden Medizinalisierung ihrer Leiden zu halten.
Edward Shorter, Der weibliche Körper als Schicksal. München 1984.

99) Walter Euchner, Einleitung zu: Bernard Mandeville, Die Bienenfabel, Frankfurt 1980, S. 8

der englischen Gesellschaft bald überhandnehmen und von George Cheyne 1733 als "Englische Krankheit" bezeichnet werden[100] in einer eigenen Schrift. Er sprengt einen engeren medizinischen Rahmen und versucht, in radikaler, oft ironischer Kritik die Konsequenzen für eine Gesellschaftsanalytik fruchtbar zu machen. Wenn die von Hobbes beschriebene Asozialität der Leidenschaften das mit latenter Gewalt und Egoismus drohende Fundament der bürgerlichen Gesellschaft ist, so muß diese eine Vereinigung von "ehrlich gewordenen Schurken" sein.[101]

"Nach alledem schmeichele ich mir, bewiesen zu haben, daß weder die dem Menschen von Natur zukommenden Gefühle des Wohlwollens und der Freundschaft, noch die eigentlichen Tugenden, die er durch Vernunft und Selbstverleugnung zu erwerben vermag, die Grundlagen der Gesellschaft bilden; daß vielmehr das, was wir das Übel in der Welt nennen, sowohl das moralische wie das natürliche, das große Prinzip ist, das uns zu sozialen Wesen macht, die feste Basis für die Entstehung und Erhaltung aller Berufs- und Erwerbszweige ohne Ausnahme. Hier müssen wir den wahren Ursprung aller Künste und Wissenschaften suchen. In dem Augenblick, wo jene Übel schwinden, muß die soziale Gemeinschaft gestört, wenn nicht vollständig aufgelöst werden."[102]

Hunger und Geschlechtstrieb sind die ersten und heftigsten Begieren der Natur.[103] Glück und Frieden der bürgerlichen Gesellschaft verlangen Geheimhaltung sexueller Strebungen, wobei die gelehrten Sittenwächter mangels sexueller Erfahrungen der Konfusion durch Triebe im stärksten Maße ausgesetzt sind.[104]

---

100) Ackerknecht, Kurze Geschichte der Psychiatrie. S. 30
101) Bernard Mandeville, S. 80
102) Mandeville, S. 399
103) Mandeville, S. 238
104) Mandeville, S. 185

"In der bürgerlichen Gesellschaft ... pflegt man die Jugend beiderlei Geschlechts gegen diesen Trieb zu bewaffnen und zu festigen und wird ihr kunstvoll von Kindheit an eine Bangigkeit vor seinem entferntesten Herannahen beigebracht. Der Trieb selbst und alle seine Symptome werden, obwohl deutlich gefühlt und verstanden, mit Sorgfalt und Strenge unterdrückt; bei Frauen werden sie schlechtweg abgeleugnet... Falls ihre Gesundheit darunter leidet, muß ihnen Medizin helfen, oder sie müssen es stillschweigend ertragen..."[105]

Geschlechtlichkeit wird, wo sie bürgerlich als Liebe und rechtsbezogen als Ehe beherrscht werden soll, zur Grundlage der Schauspielerei. Die platonische Liebe unter Andersgeschlechtlichen zeugt schon von der sozialen Etablierung eines "kalten,phlegmatischen Naturells";[106] dessen Schaffung ist hervorragende Aufgabe der Politiker.Diderot wird diesen Verdacht später so formulieren: "In diesem Sinne ist jeder Mensch mehr oder weniger wollüstig. Die, welche irgendeine strenge Lehre verkünden, die uns das Empfindungsvermögen unserer Organe... ebensosehr zum Vorwurf machen will wie die Menge jener Gegenstände, die dazu bestimmt sind, auf hunderterlei angenehme Art und Weise zu erregen, sind Hypochonder, die man in Irrenhäuser einschließen sollte."[107]

Der Körper ist im Kontext des Sozialen kein "Ding" mit "Wirklichkeitsgehalten", sondern er wird zu einer verschleierten Form der Ferne und Unkenntnis, die dort zu bedrohender Macht wird, wo sie sich der sprachlich-juridischen und der medizinischen Kontrolle letztlich doch entzieht und in ständig variierendem Bilderreichtum agierend die etablierten Ordnungssysteme zu hintertreiben droht. Die Kritik von Diderot

---

105) Mandeville, S. 186 f

106) Mandeville, S. 186
Mandeville, A Treatise of the Hypochondriack and Hysteric Passions, Vulgarly call'd the Hypno in Men and Vapours in Women... London 1711

107) Denis Diderot, Artikel aus Diderots Enzyklopädie. Frankfurt 1985, S. 775. Zu Diderots Anthropologie vgl.:
Wolf Lepenies, Soziologische Anthropologie. Materialien. München 1971, S. 95

verdeutlicht die irrationale Seite des sich in seiner Vernünftigkeit souverän dünkenden aufgeklärten Individuums. Sie legt den kritischen Zeigefinger auf die gewaltsame Institution von Leib und Leidenschaft im Sinne einer Einschränkung, die den vernünftigen Menschen behindert und damit seine aufgeklärte Lebenspraxis untergräbt. Moralische Komponenten von glücksfeindlichen Tendenzen führen eben nicht zu der gewünschten Immunisierung, sondern sind konfrontiert mit der Selbstvergiftung der Vernunft im Bereich des Sozialen. Sie besteht darin, daß ein Leiden im Wechselspiel von Körper und Geist - wie z. B. bei Hypochondrie - heimlich den Gedanken souffliert. Das gesellschaftlich retardierende Moment besteht in einer erzwungenen Frontstellung gegen den Leib, dem zwar die Generalisierungsfähigkeit seiner Ausdruckspräsenzen und Strebungen abgesprochen wird, jedoch nur, um vor den Folgen seiner unbewußten Wiederkehr gerade inmitten der Generierung von Ordnungssystemen zu warnen.

C.2. Der Maschinenkörper

Argan: "Mein Herr, und wieviel Salzkörner darf ich auf ein Ei tun?"

Diaforius: "Sechs oder acht oder zehn, immer gerade Zahlen, während bei Arzneien immer ungerade Zahlen gelten."[1] (Molière)

"The laws of nature will defend themselves; -but error ... Sir, creeps in thro'the minute-holes, and small crevices, which human nature leaves unguarded."[2] Laurence Sterne

---

Das Maschinenmodell vom menschlichen Körper hat eine Geschichte, auf die wir im Zusammenhang mit den Schriften Descartes' gestoßen sind. Die Auflösung aristotelischer und galenischer Axiome schuf Raum für eine konstruktive und regelgeleitete Erforschung des Körpers analog zu den Erfolgen der physikalischen Wissenschaften. Die Medizin erlangte einen Kanon von einfachen mechanischen Grundprinzipien.

Alphons Borelli demonstriert 1680 die Funktionsprinzipien der Bewegung[3] des Körpers in Übereinstimmung mit den Gleichgewichtsgesetzen von Archimedes.[4] Unter Rückgriff auf William

1) Molière, Der eingebildete Kranke. Stuttgart 1982, S. 43

2) Laurence Sterne, Tristram Shandy. New York/London 1980, S. 105.
Sterne war einer der Lieblingsschriftsteller Kants. Über seine Beziehung zur Medizin und den Ansatz der geistreichgebildeten Satire bei Sterne unterrichtet:
D. W. Jefferson, Tristram Shandy and the Tradition of Learned Wit. in: Sterne, Tristram Shandy, a.a.O., S. 502 ff

3) Giovanni Alphonso Borelli, De motu animalium. Rom 1680.
Siehe dazu: Erwin H. Ackerknecht, Geschichte der Medizin. Stuttgart 1979, S. 106.
In der Tradition Borellis beschreibt Boerhaave wie sich z. B. bei Läufern frisches Fleisch und frischer Fisch im Magen aufgrund der großen Reibung schneller zersetzen.
Siehe:
Gaston Bachelard, Die Bildung des wissenschaftlichen Geistes. S. 194

4) Hans-Dieter Bahr, Über den Umgang mit Maschinen. S. 114

Harvey ist das Problem der Triebkraft in der Maschine zunächst im Sinne einer Automaten-Vorstellung lösbar. Die mechanischen Modelle der Iatromechanik verkörpern die Ansprüche von Occams "Rasiermesser", wonach sich gute Theorien durch Einfachheit und Ökonomie ihrer Erklärungsgrundsätze auszeichnen.

Hermann Boerhaave, der bedeutendste Vertreter der Iatrophysik und "Haupt der mechanischen Schule"[5] beschreibt den menschlichen Körper als "Maschine..., deren feste Teile einerseits Gefäße zum Einschluß von Flüssigkeiten sind, geeignet, diesen eine Richtung zu geben,sie zu bewegen, abzusondern, zu sammeln und auszuscheiden, andererseits aber mechanische Werkzeuge, die durch ihre Form, Härte und Verbindung untereinander andere zu unterstützen und bestimmte Bewegungen zu lenken vermögen."[6] Störende Eingriffe eines "Geistes" oder der "Seele" sind nicht mehr zu befürchten oder zu berücksichtigen, da die Maschine ihnen gegenüber eine Art Funktionsautonomie besitzt.

Die Körpermaschine Boerhaaves ist eine grundlegende Option für die Beibehaltung der Substanzentrennung von Descartes. Am Anfang von Boerhaaves akademischer Karriere steht eine philosophische Dissertation gegen die Philosophie Spinozas, die an der Universität Leiden von vielen Studierenden rezipiert wurde.[7]

In den "Institutiones Medicae"[8] konzipiert Boerhaave den Aufbau der Medizin als Theorie und Praxis. Denn der Rekurs auf

---

5) Albrecht von Haller, Eine Geschichte der Anatomie und Physiologie. S. 113. Haller war - wie der gleich noch zu besprechende La Mettrie - Schüler von Boerhaave. Kant wird sein erstes Werk dem Königsberger Mediziner Bohlius widmen, der ein treuer Anhänger Boerhaaves ist.

6) Hermann Boerhaave, zit. n. R. Löw, Philosophie des Lebendigen. S. 87

7) Hermannus Boerhaave, Disputatio philosophica de distinctione mentis a corpore. Leiden 1690.

8) Boerhaave, Institutiones medicae in usus annuae exercitationis domesticos. Leiden 1708

ein Maschinenmodell und die vorgebliche methodische Absicherung ermöglicht der Medizin eben nicht durchschlagende praktische Erfolge. Im Krankheitsfall ist leider kein produziertes Zahnrad in den Leib zur Gesundung transplantierbar. Die Wissenschaft als Erkenntnis der Dinge durch Gründe muß durch Zuordnung einer Praxis vor dem Verdikt geschützt werden, nur der "Roman der Medizin"[9] zu sein, zu dessen Destruktion die therapeutischen Mißerfolge augenscheinlich beitragen.

"Habitus effectus sive ars".[10] Wissenschaft und Theorie stehen Kunst und Praxis gegenüber. Boerhaave führt den klinischen Unterricht ein[11] und findet in dieser Konstellation systematische Ansätze auf einem eklektizistischen Weg.[12] "Am Krankenbette läßt er sich nur sehr wenig von seiner Theorie beeinflussen und ist überall bemüht, unter Wahrung eines streng objektiven Standpunktes sowohl in der Stellung der Indikationen wie in der speziellen therapeutischen Anweisung möglichst diätetisch-expektativ zu verfahren."[13] Das Maschinenmodell provoziert das Problem, wie eine auf Rechenformeln zurückgeführte Arzneikunde[14] therapeutische Aufgaben und die damit zusammenhängende Empirie, die oftmals im klassischen Sinne eine medizinische Semiotik erfordern, bewältigen kann.[15]

---

9) Molière, Der eingebildete Kranke. S. 53

10) Richard Toellner, Medicina Theoretica-Medicina Practica. Das Problem des Verhältnisses von Theorie und Praxis in der Medizin des 17. und 18. Jahrhundert. In: Theoria cum Praxi. Studia Leibnitiana Supplementa. Vol. XX, Bd. II. Wiesbaden 1981, S. 71

11) Sudhoff, Kurzes Handbuch der Geschichte der Medizin. S. 299

12) Sudhoff, S. 300

13) Sudhoff, a.a.O.

14) D'Alembert, Einleitung in die französische Enzyklopädie von 1751. Leipzig 1912, S. 88

15) Die Semiotik geht auf antike medizinische Abhandlungen zurück. Siehe: Thomas A. Sebeok, Theorie und Geschichte der Semiotik. Reinbek 1979, S. 18, 101 und 162 ff. Dort ist sie - exemplarisch im Werk von Hippokrates - in der Beachtung von Spuren und Zeichen der Krankheit mit den therapeutischen Prozessen eng verknüpft.

Die Iatrophysik hintergeht Boerhaave auf verschiedene Weise. Am deutlichsten dokumentiert er in seinen chemischen Schriften, die Albrecht von Haller als sein Hauptwerk einstuft, daß mathematisch-mechanische Beweisführungen ihre Grenzen haben:[16]

"Unter mechanischen Künsten sind hier jene Künste gemeint, bei denen es nötig ist, Hand anzulegen, und nicht jene Mechanik, die Teil der Physik ist und die Kräfte durch Eigenschaften erklärt, die allen Körpern gemein sind: Diese stützt sich auf die Geometrie und zieht keinen Nutzen aus der Chemie, während die Chemie, bei der es um die Bearbeitung und Veränderung der Körper geht, viel zur Vervollkommung der hier in Rede stehenden Künste beiträgt."[17]

Die Chemie ist nun (noch) nicht auf mathematische Formeln oder mechanische Modellbildungen reduzierbar; sie eröffnet im Gegenzug dazu Möglichkeiten der Thematisierung des Einzelnen:

"In der Tat sind die Gerüche oft als Beweis für die Existenz individueller Realitäten angeführt worden. Boerhaave hat sich niemals von der Vorstellung freimachen können, daß jedes Wesen ein individuierendes Prinzip besitze, ein konkretes Prinzip, das eine subtile Chemie zu isolieren hoffen könne."[18] Boerhaaves emphatische Empfehlung der Chemie ("Mit der Chemie müßt ihr euch befassen.Mit der Chemie!")[19] ist durchaus als polemische Reaktion auf die Zugriffsweisen der Iatromechanik auf den Leib interpretierbar. Die Leib- und Naturkonzeption durch diese Hintertüre beschreibt von Haller:

---

16) Albrecht v. Haller, Eine Geschichte der Anatomie und Physiologie. S. 113

17) H. Boerhaave, Elementa chemiae. Leiden 1732
Zit. n. Moscovici, Versuch über die menschliche Geschichte der Natur. S. 344 f

18) Gaston Bachelard, Die Bildung des wissenschaftlichen Geistes. S. 184
Einen ähnlichen Prozeß beschreibt der junge Leibniz. Siehe im Leibniz-Teil dieser Arbeit die Fußnote 67. Einen Rückgriff auf diese Konzeption finden wir auch bei Kant, wenn er die Elastizität der Dünste, den Ausfluß starkriechender Körper mit der Ausbreitung der geistigen Materien verbindet. I. Kant, Allgemeine Naturgeschichte und Theorie des Himmels, A 29

19) Boerhaave, Elementa chemiae. Zit. n. Moscovici, a.a.O., S. 345

"Er (Boerhaave)... erklärte die Leistungen des menschlichen Körpers, ohne die Seele daran teilhaben zu lassen. Was er jedoch als "Natur" bezeichnete und zum Gegenstand seiner Hochschätzung erhob, entfernt sich vielleicht nicht weit von einem Archäus."[20]

Maschinen, Hebel, Zahnräder, Röhrenleitungen und Sprungfedern - dies alles erfaßt als wissenschaftliche Theoretisierung des äußeren Leibes nicht dessen innere, nicht menschlich herstellbare Transformationen. Die Stringenz der Iatromechanik läßt jedoch die Differenz von Außen und Innen nicht zu. Die Chemie ist Kunst und Erbe der spurensichernden Semiotik. Sie wird zur "Meta-Präsenz"[21] des der unmittelbaren Instrumentalität entrückten Leibes.

Georg Ernst Stahl schafft die Gegenposition zum Mechanismus seiner Zeit. Keine mechanische Theorie kann für ihn befriedigend darlegen, woraus die Lebensbewegungen resultieren. Ganz im Gegenteil wird sie das Problem durch ihre Dichotomisierung der Substanzen im Anschluß an Descartes noch weiter verdunkeln. Stahl stellt gegen seinen Kollegen und Opponenten Friedrich Hoffmann, der wesentlich an der Vollendung und praktischen Nutzbarmachung der Iatrophysik arbeitet,[22] eine pointiert vitalitische Theorie auf.[23] Die "Anima" ist Zentrum des Lebens in allen organischen Körperprozessen. Ohne

20) v. Haller, a.a.O., S. 113

21) Bahr, a.a.O., S. 171
Auf die historische Entwicklung der Chemie als zunächst noch leib- und bildbezogene Tätigkeit verweist Moscovici auf den Seiten 338 ff. Erst "am Ende des 18. Jahrhunderts besteht ... Gewißheit über ein der Chemie vorbehaltenes Terrain, einen ihren Operationen vorbehaltenen Tätigkeitsbereich, eine Besonderheit und Überlegenheit zunächst in geistiger, dann in operativer Hinsicht." (S. 344)

22) F. Hoffmann, Medicina rationalis systematica. 9 Bde. Halle 1718 - 40.
F. Hoffmann, Medicina mechanicae idea universalis. Halle 1693. Siehe:
Sodhoff, S. 301
Ackerknecht, Geschichte der Medizin. S. 113 f

23) G. E. Stahl, Theoria medica vera, physiologiam et pathologiam tanquam doctrinae medicae partes vere contemplativas e naturae et artis veris fundamentis intaminata ratione et inconcussa experientia sistens. Halle 1708

sie wäre die Mechanik tot;[24] ihre Anwesenheit verbürgt die Existenz einer höheren Intelligenz im Körper. "Stahls animistische Theorie gab ihm Einblicke in die Psychopathologie und Psychotherapie."[25] Seine Auffassungen lösen Trennungslinien zwischen der Thematisierung von Leib und Geist auf. Die Anima - letztlich verknüpft mit der "ontologischen Würde der vernünftigen Seele"[26] - erweist sich auch in der Konzeptualisierung zukünftiger Ansätze als folgenreich. Im angebahnten Verzicht auf mathematisch-geometrische Quantifizierung behindert sie experimentelle Forschungen in der Physiologie und führt auf der Gegenseite zu der Möglichkeit, psychogene Faktoren von Geisteskrankheiten (mit denen Stahl sich selber allerdings nur am Rande befaßt) zu erkennen.

Stahl gliedert seine Bemühungen um eine Neuformulierung der Chemie weitgehend aus seinen medizinischen Arbeiten aus.[27] Die Verbrennung steht im Mittelpunkt seiner strengeren Fassung der Chemie. Eine besondere Substanz, das sogenannte "Phlogiston", ist Hauptagens und Wärmestoff.[28] Ihm gegenüber sind alle Stoffe und Verbindungen derivativ. Es ist Garant des "warmen" gegen das "kalte", nur mechanische Universum.[29] Auch wenn der Körper mechanische Dispositionen zeigt, darf man dennoch nicht von einer Notwendigkeit dieser Relationen ausgehen, da sie insgesamt nur sekundäre Phänomene einer damit nicht adäquat zu erfassenden Grundlagenstruktur sind. Jedoch wird sie als Seele - und das wird zum Grundtenor der Kritik an Stahl - keineswegs als der Reflexion und dem Selbstbewußtsein Zugängliches konzipiert. Die ganze Konzeption begünstigt an diesen Punkten irrationalistische Strömungen.[30]

---

24) Trotz gleichlautender Sätze bei Leibniz wendet sich dieser in seinem Streit mit Stahl positiv den Ansätzen Hoffmanns zu. Siehe u. a.:
Georges Canguilhem, Wissenschaftsgeschichte und Epistemologie. S. 97

25) Ackerknecht, Geschichte der Medizin. S. 113

26) Canguilhem, S. 97

27) Ackerknecht, S. 113

28) Moscovici, S. 350. Bis zu Lavoisiers Entdeckung des Sauerstoffs stand Stahls Phlogiston-Theorie in hohem wissenschaftlichen Ansehen.

29) Moscovici, S. 348

30) Das ist einer der Vorwürfe Leibniz' an Stahl. Siehe auch: Löw, S. 120, Anm. 148

Albrecht von Haller, Schüler, Herausgeber und Kommentator von Hermann Boerhaave, baut seine Kritik an einem durchgehenden Mechanismus-Modell des Leibes auf der Forcierung der experimentellen Physiologie auf.[31] Als wichtigster Beitrag gelingt ihm die gesicherte Beobachtung und Beschreibung von Phänomenen der Irritabilität in nicht-innervierten Muskeln neben der mit den Nerven verknüpften Sensibilität. Auch nach dem Tode erlischt diese Irritabilität nicht schlagartig. Somit konnte eine beim Tode aus dem Leib ausfahrende Seele hier nicht mehr erklärungskräftig sein. Eine Einflußnahme der Nerven auf die Herzbewegung konnte er durch diese Unterscheidung verwerfen.[32]

Haller integriert ebenso die Kritik am Maschinenmodell des Körpers wie er sich diesem doch verpflichtet fühlt. "Das Herz betrachtete er als die einzige Antriebskraft der tierischen Maschine."[33] Madame Necker berichtet über seinen Tod:

"M. Haller fühlte im Augenblick der Agonie seinen Puls; er sagte: die Arterie schlägt noch - sie schlägt - sie schlägt nicht mehr; und er starb."[34] Daß er die Konsequenz des Mechanismus nicht in ihrer vollen Tiefe ziehen will, verweist auf seine theologisch-metaphysischen Hintergründe. Körper und Geist bleiben darin in einer Art geschieden, vor der wissenschaftliche und experimentelle Aufklärung versagen muß. Dem Geist nähert sich Haller pathetisch auf andere Weise:

---

31) Albrecht v. Haller, Primae lineae physiologiae. 1747
Albrecht v. Haller, Elementa physiologiae corporis humani. 1757
Haller gibt Kommentare zu den Institutiones medicae von Boerhaave heraus. (1739 - 1744)

32) Albrecht v. Haller, De partibus corporis humani sensi (bi) lus et irritabilibus.
Haller, Eine Geschichte der Anatomie und Physiologie. S. 123. Haller hat dieses Werk für die Enzyklopädie von Diderot geschrieben.

33) Haller, Geschichte, S. 123

34) Zit. n. Wolf Lepenies, Das Ende der Naturgeschichte. S. 35

"Hier sucht ein weiser Mann, bei Nacht und stillem öle,
Des Körpers innre Kraft, das Wesen seiner Seele;
Wann dort mit schwächrem Licht, gleich nützlich in der Tat,
Ein Weib sein Haus beherrscht und Kinder zieht dem Staat."[35]

Haller schließt von den Wirkungen im Körper auf eine Lebenskraft, die ihm besonders an Phänomenen der Irritabilität und Reizbarkeit kenntlich wird.[36] Obwohl er sich gegen den Animismus Stahls ausgesprochen hat, ist er von der Schule von Montpellier mit Stahl zusammen rezipiert und in einer vermittelnden Konzeption weitergeführt worden.[37]

Die Flucht aus der Körpermaschine

Wer von unseren besprochenen Autoren will eigentlich im Vollsinne des Wortes "Mechanist" sein? "Descartes und im Anschluß an ihn andere haben argumentiert, daß eine Person oder ein Geist von seinem Körper verschieden ist, weil der Geist ohne den Körper existieren könnte. Er hätte dieselbe Folgerung ebensogut aus der Prämisse ableiten können, daß der Körper ohne den Geist hätte existieren können."[38] Es fällt Descartes schwer, zu einer widerspruchslosen Fassung der Körpermaschine zu kommen, weil er die Aussagefähigkeit des mechanischen Ablaufes ausdrücklich einschränkt und ein Überhandnehmen der Erklärungszugriffe abwehrt. Der Mechanismus als Grammatik der Ordnungen der anzueignenden Welt ist ambivalent: Descartes entdeckt in seinem Rückzug in die Ho-

35) Albrecht v. Haller, Die Alpen. Stuttgart 1978, S. 66. Haller hat sich neben medizinischen und botanischen Arbeiten auch produktiv mit politischen Themen beschäftigt und vielbeachtete Gedichte geschrieben. Er war sowohl als Mediziner wie auch als Dichter ein wichtiger Referenzautor für Kant.

36) Löw, S. 95 f. Löw verweist auch auf die Verbindung zum Begriff der Lebenskraft bei Kant.

37) Löw, S. 96.

38) Saul A. Kripke, Name und Notwendigkeit. Frankfurt 1981, S. 165

momorphismen und die der Philosophie nicht unterstellten Bereiche des Schreibens gegen die eindeutig-mechanischen Relationen ein Neuland, das wir in Übereinstimmung mit Rorty als die Unterscheidung von Bewußtem und Unbewußtem bezeichnet haben.

Auch Spinoza steht mechanischen Modellbildungen letztlich skeptisch gegenüber. Leibniz, der die theoretischen Fassungen der Mechanik im Sinne mathematischer Stringenz verschärft eingefaßt hat, ist alles andere als ein Mechanist im Bezug auf die Beschreibung und Einordnung des Leibes. Bei Hobbes verliert die Sinnlichkeit "ihre Blume und wird zur abstrakten Sinnlichkeit des Geometers."[39] Der Rückbezug auf die Sinnlichkeit als Gesamtleistung der körperlichen Maschine wird jederzeit von einer Sprachphilosophie überboten, die den Dingen erst ihre Individualität verleiht. Die Ausdruckspräsenz des Körpers ist verschoben in die unbewußten Bereiche von Schlaf und Traum. Die körperlich verankerten Leidenschaften sind alles andere als das geordnete Produkt von harmonierenden Einzelmaschinen. Ihre Bewältigung unter dem Signum des Staates entläßt die Person aus ihrem Körper. Dennoch ist jede menschliche Leidenschaft mechanisch konzipiert. Erst in der Maschinenmetapher des großen Leviathan können die Strebungen ihre chaotischen und desaströsen Folgen abwerfen; aber der Leviathan ist ein künstliches Lebewesen. Lockes forensische Person hat einen Körper als ideal ihr zuträgliches bezeichnetes Objekt; die als Kommentar dienenden Beschreibungen von Sydenham und Mandeville zeigen, daß spezielle Pathologien gerade die mechanische Funktionsabgestimmtheit des Körpers unterlaufen.

Boerhaave ist Iatrophysiker auf der Flucht vor dem Maschinenmodell. Eskapismen sind sowohl die klinisch-kurative Praxis wie auch die einem differenten Geistes- und Verweisungszusam-

---

39) Friedrich Engels/Karl Marx, Die Heilige Familie. In: Marx/Engels, Werke Bd. II. Berlin 1974, S. 136

menhang unterstehende Chemie. Albrecht von Haller steht als dezidierter Kritiker der reinen Iatrophysik dieser doch in manchen Punkten unausgesprochen nahe.

Aber was wird denn als Körpermaschine beschrieben? Es ist das Objekt des experimentell-naturwissenschaftlichen Vorgehens. Es ist der Körper der "Bürger" im Staat. Es ist die Einzelformation des theoretisch beschreibbaren Leibes im Kosmos. Es ist der Körper des Anderen. Wer immer von unseren Autoren sich um die Entwicklung der Konzeption der Körpermaschine verdient gemacht hat, konnte zu dieser nicht "Ich" sagen. "Ich" bin keine Maschine, wo die Maschine ist, bin "Ich" nicht. Die Körpermaschine provoziert diese gegenseitigen Ausschlüsse. Sie stellt die Frage nach Anwesenheit und Abwesenheit mit neuer Schärfe. Den von uns referierten Entwürfen ist allesamt gemein, daß sie eine Konzeption von unbewußten Strukturen entwickeln, in denen jeweils leibliche Prozesse (jedoch nicht ausschließlich nur diese!) beschrieben werden. Die Körpermaschine ist Diskurs- und Sprachgenerator: als zu bestimmendes Objekt verlangt sie die Aufsplitterung in mehrere auch einander widersprechende Diskurse. Der Körper als Subjekt wird nicht als sprachlicher verstanden, sondern als Akteur in Bildern und Leidenschaften, die nicht immer bruchlos mit seinen geordneten mechanischen Funktionsprinzipien zu vereinbaren sind. Die Sprache als Gegenpol zu den potentiell unbewußten bildbezogenen Strebungen des Leibes ist jedoch nicht als Garant durchgängigen Bewußtseins und Mittel der reflexiven Selbstbestimmung aufrechtzuerhalten. Metaphern und Metonymien offenbaren in ihr die Präsenz einer unbewußten, negativen Größe. Leibniz, Diderot und andere weisen der Medizin unbewußte Strukturen als diagnostische und therapeutische Aufgabe zu. Die Aufsplitterung des Leibes wird darin auch eine Aufsplitterung der institutionell verfaßten gesellschaftlichen Zugriffsweisen auf den Leib. Die Körpermaschine - sie muß gegen die Devianzen des Leibes als gesellschaftliche Projektionsfläche aufgebaut bzw. therapeutisch restituiert werden. Die "Technik

als launischer Übermensch"[40] ist jedoch in der Konfrontation mit dem Leib, den das "Ich-sagen" mitbetreffen kann, ebenso zu fürchten wie zu begrüßen.

Dabei verbürgt der Körper den allgemeinen Zusammenhang mit der Welt. Descartes Absehen von ihm belegt dies; Hobbes Wegdenken der Welt und des Körpers isoliert die reproduzierten Phantasmen der Einbildungskraft, denen zwar sprachliche Fixierung eine identische Gestalt geben können, die aber dennoch zur Wahrung ihres Realitätsgehaltes an sensualistische Positionen verwiesen sind. Aber was kann man wegdenken? Der Körper als theoretisch aufgebaute Maschinerie provoziert das Wegedenken bereits durch seine Genese. Als konstruktiv-modellhaft angeordnetes Objekt verneint dieses Wegdenken und Absehen im Interesse der beherrschbaren Herstellbarkeit schon die unausgewiesene Präsenz des Leibes. Modelle werden wegdenkbar, nicht der Leib. Die Körpermaschine ist schon die doppelte Syntax des verneinten Leibes. Weder zu ihr noch zur Persistenz des Verneinten in unbewußten Strukturen läßt sich noch "Ich" sagen. Aber - welche Souveränität soll das "Ich" denn seinerseits vor der allgemeinen Möglichkeit des Wegdenkens und der Verachtung schützen? Die substanzmäßige Grundlegung gliedert es aus dem Rahmen des als materiell vorfindlich Bestimmbaren aus. Der Hinweis auf seine Verankerung im Körper wird angesichts der Indifferenz der maschinellen Abläufe unmöglich. Leibniz' Körpermaschine ist Spiegelung in der Perzeption einer Geistmonade, so wie Leibniz diese selbst theologisch in einer höheren Perzeption aufgehoben weiß. Die Körpermaschine kann kein Begründungsverhältnis etablieren. Im Gegenteil - sie wird gegen die Rationalität ihres künstlichen Seins zum Versteck.

Ihr Versteckspiel - etwa in der chamäleonartigen Reproduktion von Bildern in der Hysterie oder der gelehrt-sprachfixierten Form leiblicher Abwesenheit in der Melancholie -

---

40) Peter Probst, Politik und Anthropologie. Frankfurt 1974, S. 10

kann therapeutisch behandelt und nachgebessert werden. Ein durchtrainierter Körper, ein dressierter Körper (Descartes), ein Körper der kollektiven Substitution (Hobbes), eine reparaturanfällige Maschine: alles dies ist der Ausgang aus dem der Unbewußtheit verfallenden Labyrinth des Leibes.

Die Körpermaschine produziert Barometer von Stimmungen und Leidenschaften, die in den aufkommenden Physiognomien fixiert und der gesellschaftlichen Wertzuweisung erschlossen werden. Das Zifferblatt des Körpers ist das Gesicht. Der Körper wird gesellschaftliche Spiegelfläche und ist darin den Gesetzen einer kollektiven Optik unterworfen. Deren Zeichenalphabet ist lernbar, und so werden auch der allgemeinen Kontrolle unterworfene Leidenschaften in der Rationalität gegenseitiger Spiegelungen kenntlich. Doch sie sind allesamt vermittelt; der fiktive Körper ist Anschluß an eine gesellschaftlich-mechanisch verknüpfende Austauschform und ihre Wertbezüge. Der Körper in dieser Konstitution ist schon Ersatzbildung; ein Rekurs auf seine mechanische Funktionsautonomie trägt nicht, da die Körpermaschine von Anfang an die Errichtung der Subjektlosigkeit im menschlichen Leib ist, die auf zu errichtende Subjektivität jenseits des abgelegten Leibes verweist. Aber nochmals: keiner unserer bislang besprochenen Autoren ist bereit gewesen, den Leib letztlich als organlos und ichfremd in einer durchgängig tragenden Rationalität zu ertragen.

Die geschilderten Hintertreppen-Auswege brechen im unterschiedlichen Maße und Sinne mit der Allgemeinverbindlichkeit der Mechanik und ihren unterstellten Zwangszusammenhängen.Mitunter (beispielsweise bei Stahl) scheint die ganze Absicherung der Rationalität in diesen Sog zu geraten. Das Maschinenmodell befriedigt Ansprüche von Wissen und Praxis. Es eröffnet Horizonte stärkerer analytischer und experimenteller Zugriffsweisen und Trennungen. Es zerreißt jedoch die von Descartes und Spinoza als vorprädikativ und grundlegend postulierte Einheit von Empfindung und Ausdruck. Die

Relationierungen der Mechanik bringen Licht und Schatten in die Thematisierung des Leibes und resultieren in Problemlagen von nicht zu überwindender Ambivalenz.

Die Wiederentdeckung des Leibes im Maschinenkörper etabliert ebenso mehrere Sprachen. Boerhaave sucht ihn in der "Meta-Präsenz" einer Chemie; Haller sitzt bei Nacht und stillem Öle. Hobbes schildert die nächtlichen Phantasmen des sich leidenschaftlich ausdrückenden und imaginär befriedigenden Leibes. Spinoza beschreibt die Metamorphosen und das sich als Repräsentation vollziehende Spiel eines ursprünglichen Lust-Körpers. Aber auch die Versuche der Restitution leben von dem Verzicht angesichts des Prestiges des Bildes vom Maschinenkörper. Der Leib ist nicht Ausdruck von Kontakt und Wechselspiel im Austausch mit anderen Leibern; er ist nicht die mimetisch verstehbare Grundlage für alle ihm übergeordneten Symbolisierungen und Austauschprozesse. Seine Unmittelbarkeit kann angesichts der Körper-Geist Trennungen in den einzelnen Konzeptionen nicht Bestand haben.

"Nirgends tritt dieser allgemeine Sachverhalt deutlicher zutage als an dem Schicksal, das das Leib-Seele-Problem erfährt, sobald es sich endgültig vom Boden der "Erfahrung" löst und in die Sphäre des metaphysischen Denkens übertritt. Was bei diesem Übertritt von ihm verlangt wird, ist dies, daß es gewissermaßen zuvor seine eigene Sprache verlernt. Die Sprache der reinen Ausdrucksfunktion gilt erst dann als sinnvoll und verständlich, wenn es gelingt, sie in die Sprache der substantiellen metaphysischen Weltsicht, in die Sprache der Substanzbegriffe und Kausalbegriffe, zu übersetzen."[41]

Die ontologische Grundlage der Übersetzung - etwa Spinozas Natur oder Leibniz' prästabilierte Harmonie - sichert Identität und Differenz gleichermaßen ab. Aber Übersetzungen be-

---

41) Cassirer, Philosophie der symbolischen Formen. Bd. III, S. 111

dingen schon das Vorhandensein zweier Sprachen mit kompatibler Syntax und Grammatik. Das Maschinenmodell supponiert die durchgängige Bestimmbarkeit in dem Maße, wie es durchgängige Konstanz maschineller Bewegungen zur Grundlage hat. Darum sind Leerstellen permanente Quellen möglicher Anfechtung: sowohl im Bewußtsein als Unbewußtes, wie in der Sprache als metaphorische oder metonymische Verschiebung und Vertauschung, wie auch in der Körpermaschine als Interferenz von triebhaften Strebungen.

Das Maschinenmodell schreibt dem Leib auf unterschiedlichen Stufen der Vermittlung Gesetze vor: entweder als geometrisch gefaßte Rationalität oder als staatlich-soziale Nötigung. Wenn jedoch die Körpermaschine der Leib des Anderen wäre,so müßte der im "Ich-sagen" miteinbezogene Leib eine schwer zu bewältigende Grundlage der Sabotage an den eigenen Projektionsmodellen sein. Diese Sabotage haben wir in der Rekonstruktion der Philosophien von Descartes bis Locke isolieren wollen. In ihrer Sprachwerdung umfaßt sie hauptsächlich das Problem des Unbewußten und der Einbildungskraft. Die Körpermaschine ist die konstruktive Beherrschung dieser Referenten. Nicht durch ihre therapeutischen Erfolge etwa in der Medizin ist sie ausweisbar, sondern im Anschluß an eine Bestimmung durchgängiger Rationalität erlangt sie die Würde einer Weltkonzeption. Mechanismen und Automaten sind nun dem Reiz der Schaustellung im Sinne von Theatermaschinen enthoben, denn nicht mehr das einzelne Artefakt wird ästhetisch und verwundert zum ausgezeichneten Objekt, sondern der jedem zugeeignete Körper.[42] Die eigentliche Produktivität wird Geist, Bestimmung und Herstellung. Die Körpermaschine ist verfangen in die ewige Monotonie standardisierter reproduktiver Bewegungsabläufe. Erfahrung und Ausdruck sind derivativ und sekundär; an erster Stelle steht Aufklärung darüber, was die Körpermaschine überhaupt zu leisten berechtigt ist. Galileis Fernrohr und Descartes Optik, Vaucançons mechanische

---

42) Bahr, a.a.O., S. 141 ff (Das Spiegellabyrinth und die Theatermaschine)

Ente und Borellis archimedische Körperautomation. Leeuwenhoeks Mikroskop und die Informationsmaschine der menschlichen Sinnlichkeit: dies sind Prototypen von Vorschriften unter regelgeleiteten Bildern. Ein leiblicher Ausdruck, der diesen Ordnungen enthoben sich Existenzberechtigung anmaßt, wird zum Argument gegen seinen juristisch verstandenen Eigentümer. Der Abwehr dieser "Übertribunalisierung" dienen die vielfältig beschriebenen Dissidenzen.[43)]

Rückgriffe auf verschüttete Möglichkeiten vorliegender Theorien werden zum Movens neuartiger Orientierungen. Die Möglichkeiten eines Maschinenmodells des menschlichen Körpers sind in den bestehenden Verortungen keinesfalls erschlossen und ausgeschöpft. Auch der dem Atheismus-Verdacht unterworfene Spinoza produziert posthum eine Reihe heimlicher Anhänger und Parteigänger. Boerhaave zählte vor seiner akademischen Läuterung selbst zu den Leidener Studenten, die von Spinozas Philosophie fasziniert waren.[44)] Seine spätere Abwendung ist nicht stringent und einheitlich. Deutlich treten bei einem seiner bedeutendsten und treuesten Schüler, bei Julien Offray de la Mettrie, Ansätze zutage, die auf der grundlegenden Konzeption von ineinander übersetzbarer Materialität, Empfindungsfähigkeit und mechanischer Anordnung aufbauen.

L'homme machine

La Mettrie, der von der Philosophiegeschichte mißhandelte "Prügeljunge des französischen Materialismus"[45)] erklärt, daß der Mensch eine Maschine sei. Das ist nicht neu und den-

---

43) Odo Marquard, a.a.O., S. 47 ff

44) Friedrich Albert Lange, Geschichte des Materialismus. Bd. I. Leipzig 1902, S. 331

45) Lange, S. 327. Lange ist die Wiederentdeckung der Philosophie La Mettries zu verdanken. Er gibt auf den Seiten 326f Geschichtsfälschungen der Philosophiegeschichte insbesondere in der Gefolgschaft Hegels an.

noch schockierend. Denn La Mettrie sagt zu dieser Maschine "Ich". Die Art, wie er das sagt, ist ausschlaggebend für den provozierten Gehalt seiner Rede und die Radikalität des Versuchs, das Maschinenmodell gegen seine allseitig zu beobachtende Hintergehung zu restituieren.

In einer Polemik als Antwort an Albrecht von Haller nimmt er zu dem Vorwurf Stellung, sein Maschinenmodell könne nicht ernst gemeint sein, da sich La Mettrie wohl nicht mit einer dergestaltigen Degradierung zu einer Maschine zufriedengeben könne, wenn er selbst damit gemeint sei. Haller entdeckt in La Mettrie den "verkappten Spinozisten".[46] La Mettrie schreibt daraufhin:

"Sie (die künstliche Menschenmaschine oder La Mettrie) war in steter Bewegung und rollte so lange herum, bis sie schließlich den Hals brach. Sie suchte durch ihr Geschrei, durch ihre listigen Streiche, durch ihre Verleumdungen und durch ihr häufiges Bücherschreiben den gewöhnlichen Maschinen den Rang abzulaufen. Nun ist sie tot. Pauvre machine! Ich will ihre Geschichte erzählen. Die grobe und schwerfällige Materie des Herrn Maschine, denn dieses ist sein nomen et omen, wurde ich weiß nicht in welcher Retorte zubereitet. Der Zyniker Caelano (?) brachte sie vollends in Stand, und siehe da, Herr Maschine bewegte sich wie die Enten des Herrn Vaucanpon in Paris. Er ist wie diese ohne Seele, ohne Verstand, Vernunft und Erkenntnis, ohne Höflichkeit und Sitten. Sein ganzes Wesen ist nichts als Materie. Er ist die Menschenmaschine (Homme machine), die Menschenpflanze (Homme plante), die Übermaschine. Ce-sont les tîtres, dont il fait gloire. Von der Erziehung des Herrn Maschine ist nicht viel zu sagen. Man stellte die Maschine auf, und sie rollte davon. Sie machte ihre Bewegungen zu Paris und Leyden, zu Rheims. Sie promovierte sogar.

46) Albrecht v. Haller, zit. n.:
Ernst Bergmann. Die Satiren des Herrn Maschine. Leipzig 1913. S. 20
Ich zitiere La Mettrie und Haller in ihrer Auseinandersetzung im Folgenden nach Bergmann.

Ehre genug für eine Maschine! Bald fing sie an, die Republik der Gelehrten recht maschinenmäßig zu plündern. Kennen sie Mademoiselle, die hübschen Schwänke, die Herr Maschine unter dem Titel "Les institutions de médicine" herausgab! Lesen Sie diese Späße! Sie werden den schöpferischen Witz des Herrn Maschine genugsam bewundern. Zuweilen vergaß Herr Maschine, daß er nur eine Maschine war. Er hielt sich für fürchterlicher, als er war. Er glaubte, daß mit seiner Hilfe alle Affen, und also auch der Ihrige, Mademoiselle, mit der Zeit würden reden lernen ... Nun ist er tot, der Herr Maschine! Kurz vor seinem Ende schrieb er noch einen Brief an seinen Geist und bekannte offen, daß er ein Narr sei. Hierauf überkam ihn eine Sehnsucht nach dem Paradies der Maschinen, dem ewigen Stillestehn. Er nahm eine gehörige Portion Rattengift und stürzte sich in die glückselige Finsternis... Da lag die Maschine am Boden. Die Scharlatane, Skaramuzen und Pantalons aber zogen ihr flugs das Fell über die Ohren und machten nach vielem Wortwechsel einen Dudelsack daraus. Man sehnte sich nach einer guten Musik! - Das ist nun des Herrn Maschine zweites Dasein. Er ist nun ein Dudelsack."[47)]

---

47) Ernst Bergmann, Die Satiren des Herrn Maschine. 30 ff
La Mettrie gibt hier tatsächlich eine Mikro-Biographie an. Geboren 1709 wendet er sich nach väterlich verordneten theologisch-jansenistischen Exerzitien der Physik und Anatomie zu. Er promoviert in Reims und unterbricht seine praktische ärztliche Tätigkeit, um 1733 in Leiden seine medizinischen Studien im Umkreis des schon legendären Boerhaave fortzusetzen. In seiner akademischen Arbeit ist er von Anfang an erfolgreich gewesen und hat diverse Preise gewonnen. Auch als Praktiker genießt er einen guten Ruf, der schließlich zu einer Stellung als Leibarzt der französischen Garde führt. Nach Frankreich zurückgekehrt, übersetzt und kommentiert La Mettrie die Institutiones medicae von Boerhaave und stützt sich dabei auf die ihm vorliegenden Arbeiten und Erklärungen Hallers.
Ein Fieberanfall auf einem Feldzug vor Freiburg führt zu intensiven Selbstbeobachtungen, die La Mettrie mit dem Maschinenmodell des menschlichen Körpers verknüpft. Seine Schrift über die "Naturgeschichte der Seele" versucht in vorsichtig argumentierender Weise Konsequenzen daraus zu ziehen, erregt jedoch eine allgemeine Empörung seitens der Theologen. La Mettrie flieht 1746 nach Leiden, schreibt 1747 seinen "L'homme machine", und findet auf

Diese Maschine ist beileibe nicht tote Mechanik. Für La Mettrie ist alle Materie empfindsam und selbstbewegt,[48] nur die Empfindung ist unmittelbar. Wir sind Maschinen, doch das heißt für La Mettrie nicht, einen Produktions- und Verständnisschlüssel des menschlichen Körpers zu besitzen. Die Maschine ist nicht die apriorisch festgestellte Wahrheit der nur noch zu vermessenden Körperrelationen, sondern sie ist die homogene Bezugsebene jeglichen Austausches. Unsere Empfindungen und die Sinne als "Philosophen" klären nicht in einer souveränen Aneignungsgeste die potentiell unübersehbare Flut möglicher Relationen. Unsere einzelnen Organe können Empfindungen eigener Art haben, die im Bewußtsein nicht repräsentiert sind. Eine Erfassung der Körpermaschine wird La Mettrie zu der Aufgabe, Erkenntnisrestriktionen nach verschiedenen Seiten hin anzugreifen.

"Das Glück des Traumes, ja selbst das eines glücklichen Wahnsinns, ist daher als ein wirkliches Glück anzuerkennen, zumal unser Wachen oft nicht viel mehr ist, als ein Traum. Geist, Wissen und Vernunft sind oft unnütz zum Glück, bisweilen schädlich."[49] Und das Glück als höchste Form der Empfin-

---

einer erneuten Flucht in Friedrich dem Großen einen interessierten Gastgeber und Protektor. Von hier aus führt er eine "Kontroverse" mit Haller, auf die wir im Folgenden noch eingehen. Er macht sich mit seinen glänzenden, oft bitter sarkastischen Satiren jedoch schnell bei vielen unbeliebt. Ein Opfer seines Spottes ist Voltaire, ebenfalls an Friedrichs Hof, der sich mit folgenden Zeilen rächt: "Es gab damals in Berlin einen Arzt namens La Mettrie, der unverhohlenste Atheist aller medizinischen Fakultäten Europas, ein Mann, der übrigens lustig, liebenswürdig und leichtsinnig war, in der Theorie ebenso bewandert wie nur irgendeiner seiner Kollegen und in der Praxis unstreitig der schlechteste Mediziner auf der ganzen Erde. "La Mettries Ende durch das angebliche sich-Überfressen an einer Pastete ist schon Zeichen der ihm angedichteten Wollust und Unmäßigkeit seitens seiner Gegner.
Voltaire, Sämtliche Romane und Erzählungen, S. XC
Lange, S. 328 ff

48) Dies stellt La Mettrie gegen Aristoteles' ersten, unbewegten Beweger und den Gott Descartes fest.

49) Lange, S. 351

dung ist alles andere als subjektive Zutat jenseits theoretischer Interessen. Eine repressive Haltung verstellt hier den Zugang auch zu rationaler Forschung. Die Geistestätigkeit wird mit den Eingeweiden zugleich verstopft und umgekehrt.[50] Hysterien, Hypochondrien und weitere pathologische Phänomene sind sowohl Funktionsstörungen der Körpermaschine wie sie auf der anderen Seite ein generelles Klima zur Verhinderung der Einsicht in den Körper bilden. Der Melancholiker und der "Mann des Studiums" werden der Freude, die etwa eine gute Mahlzeit auf uns hat, nicht mehr sensibel und bewußt begegnen.[51] Die Verkehrung der Strebungen gegen die Lust ist Vorurteil, selbst wenn sie im Namen irgendeiner Vernunft gepredigt wird.

Deutlich bringt La Mettrie dies in der Widmung an Albrecht von Haller zum Ausdruck, die er seinem L'homme machine voranstellt. Er ist darin generell in eine gespaltene Haltung verstrickt: In seinen Kommentaren zu der französischen Übersetzung der "Institutiones medicae" hat er sich derart auf Hallers Arbeiten gestützt, daß dieser ihm den Vorwurf des Plagiates gemacht hat. Die Opposition von La Mettrie und Haller ist aus dieser Vorgeschichte und ihrer polemischen Weiterführung verständlich.[52] Dennoch liegt die polemische Spitze von La Mettrie hier im Postulat, aus den Arbeiten Hallers Konsequenzen zu ziehen, vor denen dieser aus vielfältigen Gründen und Vorurteilen zurückschreckt. Die Fruchtbarmachung der vorliegenden Ansätze ist hier nicht mehr Produkt akademischen Streits. Vielmehr spielen Erkenntnishindernisse dem Leib gegenüber eine zentrale Rolle.

"An Herrn Haller

Keine Widmung soll das folgende sein; Sie sind weit erhaben über alle Elogen, die ich Ihnen machen könnte; und ich kenne

---

50) De la Mettrie, Der Mensch ist eine Maschine. Leipzig 1909, S. 13

51) La Mettrie, a.a.O., S. 15

52) Bergmann, S. 10 f

nichts so Unnützes und so Fades wie einen akademischen Diskurs. Auch keine Auseinandersetzung der neuen Methode soll es sein, die ich befolgt habe, um einen abgebrauchten und oft wiedergekäuten Gegenstand von neuem zu behandeln."[53] Eine Thematisierung der Körpermaschine, in der ein Anatom am toten Körper dasselbe Vergnügen findet wie das, "was man hatte, als man diesem das Leben gab",[54] ist eine gründliche Verdrehung ihrer eigentlichen Zweckbestimmung. Eine Wahrheit, die nicht Begierde und Genuß in sich trägt, sollte nicht so heißen. La Mettrie beschreibt den Narzißmus des Gelehrten am Beispiele Hallers. Die "Seele als Spiegel" der "berechtigten Eigenliebe" führt dazu, daß die ganze Welt nicht das Vergnügen aufwiegt, "das der Philosoph in seinem Studierzimmer genießt."[55] Die intellektuell-narzißtischen Befriedigungsformen sind Substitute abgestumpfter Sinnlichkeit. Aber noch diese weitgehende Körperferne produziert Empfindung und Glück:

"Schließlich hat auch das Studium seine Ekstase wie die Liebe. Es ist, wenn ich so sagen darf, eine Katalepsie oder Unbeweglichkeit des Geistes, der von alledem, was ihn bannt und entzückt, so wundervoll berauscht ist, daß er in völliger Geistesabwesenheit von seinem eigenen Körper und von allem, was ihn umgibt, wie losgerissen erscheint, um ganz bei dem Stoff sein zu können, den er behandelt."[56] Das Refugium des Geistes gegen die Anfechtungen von Lust und Leidenschaften ist aufgelöst. La Mettrie dechiffriert in den poetischen Nachtsitzungen bei stillem Öle eine Form der sublimen Täuschung. Der eigene Körper ist in solchem Bewußtsein abwesend. Er kann in keinerlei wissenschaftlichen Anstrengungen für dieses Bewußtsein wieder einzuholen sein. Die Inkonsequenz der Flucht aus dem Maschinenkörper ist das Markenzeichen der "langweiligen Sklaven der Ordnung und Methode" im theologisch-moralisch verfaßten Interesse einer Triebverleugnung.[57]

---

53) La Mettrie, a.a.O., S. 1

54) La Mettrie, Der Mensch ist eine Maschine, S. 6

55) La Mettrie, S. 4 f

56) La Mettrie, S. 4

57) Bergmann, S. 67

La Mettrie listet die Inkonsequenz auf: Locke ist an der Frage, ob die Materie denken könne, kläglich gescheitert; Leibniz rettet sich mit unverständlichen Hypothesen der vergeistigten Materie, Descartes und Malebranche zitieren Chimären der Substanzen herbei.[58] "Mit Plinius über die Erbärmlichkeit unseres Ursprungs zu erröten, das heißt kein Philosoph sein."[59] Erfahrung und Beobachtung benötigen ein Klima ohne Scham und Einschränkung; denn alle Wahrheit über die Körpermaschine ist erworben und nicht a priori ableitbar. Seele und Körper sind unauflöslich verbunden, dies belegen Erfahrungen des Einschlafens, aus Krankheiten, dem Fieber, der Einnahme von Opium, Wein und Kaffee. Die Liste der angeführten Beispiele ist lang und schließt die Physiognomien, den Einfluß des Wetters und der Nahrung, und vor allem die Verkehrsformen der Gesellschaft ein. Der Mensch steht in der Verkettung einer Naturgeschichte. Er ist, wie Descartes schon angeführt hat, ein Tier, das sprechen kann. La Mettrie brüstet sich mit der Vorstellung, auch Affen das Sprechen beibringen zu können, denn auch Affen benutzen in ihrer Kommunikation gelernte Zeichen.[60]

Kulturprozeß und Sprachprozeß sind kongruent... "In jenen Zeiten, wo das Weltall noch fast stumm war, war die Seele bezüglich aller Gegenstände wie ein Mensch, der keine Idee von Proportionen hat und dabei ein Bild oder eine Skulptur betrachtet - er kann nichts daran unterscheiden."[61] Ähnlichkeitsrelationen führen zu abstraktiven Leistungen. Dies gilt für Empfindungen wie für Zeichen. Die Einbildungskraft ist die dynamische Verankerung aller geistigen Leistungen:

---

58) La Mettrie, S. 8

59) La Mettrie, S. 10

60) Bergmann, S. 19 beschreibt, daß sich Haller gerade gegen die Sprachfähigkeit von Maschinen ausspricht. Dabei hat Haller die Abhandlung über die Sprache von J. K. Ammann, die die Lautbildung mechanisch erklärt und pädagogisch bei Taubstummen eingreifen will, zustimmend beschrieben. Haller, Eine Geschichte der Anatomie und Physiologie. S. 112 und 39.

61) La Mettrie, S. 26

eine Vernunft, die sie verabschiedend beherrschen will, ist morbide Pedanterie.[62] Ihre moralischen Wächter- und Gewissensbißdispositionen versucht La Mettrie mit dem Verweis auf das allem natürlichen Leben sowieso eingepflante Sittengesetz zu entkräften. Verbrechen sind physiologische Selbstquälereien. Ein Verbrecher ist damit genug gestraft; die gesellschaftlichen Sanktionen sollten sich ihm gegenüber zurückhaltend zeigen. Er ist ein Fall für die Medizin, da seine Maschinerie leidet und Fehlhandlungen produziert.

Das Sittengesetz als das innere Gefühl der Körpermaschine denkt La Mettrie mit dem Streben nach Lust und Glück konform. "Die Natur hat uns alle einzig dazu erschaffen, glücklich zu sein: ja alle, vom Wurm, der im Staube kriecht, bis zum Adler, der sich in den Wolken verliert. Deshalb hat sie auch allen Tieren irgend einen Anteil am sittlichen Naturgebot gegeben."[63] Eine ursprüngliche Disposition zum Dasein von Gelehrten kann La Mettrie jedoch nicht ausmachen. Die aufgeklärte Maschine ist glückliche Eigentümerin von "ein paar Rädern und Federn mehr".[64] La Mettrie listet Gründe auf, zugunsten reproduzierbarer Beobachtungen am Körper die philosophischen und theologischen Hypothesen abzuwerten. Die Beispiele - einige davon in Übereinstimmung mit Hallers Entdeckung der Irritabilität - zeigen das Prinzip der Eigenbewegung der organischen Körper: Alles Fleisch der Tiere zuckt noch nach ihrem Tode, vom Körper getrennte Muskeln ziehen sich zusammen, wenn man sie reizt, etc. Diese von den Nerven unabhängigen Bewegungen (Haller!) benötigen keinen Anschluß an die Körpermaschine oder Blutzirkulation. Eine feine flüssigartige Substanz oder Kraft ist Grundlage aller Aktivität und Empfindung in der Körpermaschine; als tertium comparationis dient sie auch zur Erklärung des Einflusses der Einbildungskraft auf physiologische Vorgänge. Sie ist materiell. "Zu ihrer Erklärung eine Seele annehmen, das

---

62) La Mettrie, S. 28

63) La Mettrie, S. 40

64) La Mettrie, S. 46

hieße seine Zuflucht zur Tätigkeit des heiligen Geistes nehmen."[65] "Aus jener Harmonie, die Borelli, die ein bloßer Anatom besser kannte als alle Leibnizianer, werdet ihr die materielle Einheit des Menschen erkennen."[66] Stahls fanatische Anstrengungen und Boerhaaves gezwungene Versuche, eine derart offenkundige Kraft in "verführerische Systeme" zurückzuübersetzen,[67] sind Ausflüchte. Aber La Mettries "gefühlte" Einheit der Natur ist keineswegs eine gesicherte Synopse von erreichten Wahrheiten. Die Begrenzung des Horizontes des Beobachters macht den Menschen zum forschenden Maulwurf. La Mettries Materialismus ist eine offene Formation: sie beweist für ihren Autor letztlich nicht einmal die Sterblichkeit. Weder unser Ursprung noch unsere Bestimmung sind Gegenstand eines beruhigenden Gewissens. Radikaler als andere Autoren stellt La Mettrie den Menschen in die Unkenntnis seiner Konstitution. Sie darf jedoch kein Argument gegen ein mögliches herstellbares Wissen sein. La Mettries Körpermaschine zieht die Existenz eines höheren Wesens durchaus nicht in Zweifel. Um jedoch angesichts der Stellung in der Welt bestehen zu können, ist ein jegliches Sich-Verlieren die hauptsächliche Gefährdung. Auch vor einer Überschreibung der eigenen Empfindungen und Gedanken an überbordende Vorstellungen über die Materie warnt La Mettrie. Keine Wahrheit beweise sich in der Abwesenheit.

"Wer weiß übrigens, ob der Grund der Existenz des Menschen nicht in seiner Existenz selbst liegt. Vielleicht ist er auf einem Punkt der Erdoberfläche dem Zufall hingeworfen worden, ohne daß man das Wie oder das Warum wissen kann: man weiß nur, daß er leben und sterben muß gleich jenen Pilzen, wel-

---

65) La Mettrie, S. 51

66) La Mettrie, S. 51

67) La Mettrie, S. 55

che von einem Tag zum anderen kommen und gehen, oder gleich jenen Blumen, die die Gräben begrenzen und die Mauern bedecken."[68]

Die Maschine liebt den Geist

Der Geist ist den Maschinenfunktionen nicht ontologisch enthoben. Jegliche Konzeption, die auf dieser Trennung insistiert, kann sie nur als interpretatorischen Gewaltakt durchsetzen: Die Tiere etwa werden darin zu bloßen Maschinen in der Ordnungs-Aneignung des vorgeblich souveränen Geistes. Descartes Tier-Maschinen sind nicht tragbare Degradierungen; sie zwingen dem Geist rückbezüglich eine isolierte Stellung in der innerlich stets fremd bleibenden Materie auf.

La Mettries Angriffe sind nicht als Prolegomena der Austreibung des Geistes zu lesen, obwohl sie für zeitgenössische Diskussionen mit ihrer Betonung, daß sich die ausge-

---

68) La Mettrie, S. 41
Foucault diskutiert La Mettries Ansatz im Kontext einer Geschichte des gelehrigen Körpers im Staat. Er schreibt: "Die beiden Register sind wohlunterschieden, da es hier um Unterwerfung und Nutzbarmachung, dort um Funktionen und Erklärung ging: ausnutzbare Körper und durchschaubare Körper. Gleichwohl gibt es Überschneidungen. Der Homme-machine von La Mettrie ist sowohl eine materialistische Reduktion der Seele wie eine allgemeine Theorie der Dressur, zwischen denen der Begriff der "Gelehrigkeit" herrscht, der den analysierbaren Körper mit dem manipulierbaren Körper verknüpft ... Die berühmten Automaten waren nicht bloß Illustrationen des Organismus; sie waren auch politische Puppen,verkleinerte Modelle von Macht: sie waren die Obsession Friedrichs II., des pedentischen Königs der kleinen Maschinen, der gutgedrillten Regimenter und der langen Übungen."
Foucault, Überwachen und Strafen. Frankfurt 1977, S. 174 f.
Nach unserer Interpretation ist Foucaults Einordnung nicht überzeugend. Weder postuliert La Mettrie die durchgängige Bestimmbarkeit der Körpermaschine, noch konzipiert er eine Anschlußrationalität an staatliche Rationalismen, in der die Einzelkörper aufzuheben wären. In seinen politischen Anschauungen ist er - ausdrücklich gegen Hobbes - ein die möglichst freie Konsenzzustimmung fordernder "Demokrat" in der Tradition Spinozas.

zeichnete Stellung des Menschen und seines Geistes lediglich den höheren Formen der Komplexität seiner maschinellen Institution verdankt, nicht mit den theologisch und philosophisch ausgewiesenen Wahrheiten zu konkurrieren vermochten.

La Mettries Rede vom Geist umfaßt gerade diese Situation: "Ich liebe dich, mein Geist! Mit dir wollte ich eher in die Bastille gehen, als von einem Theologen gelobt zu werden. Doux charme de ma vie."[69] Der geliebte Geist ist nicht mehr die Akzentualisierung von Unsterblichkeit und Jenseitsglanz. Er hat sich nicht dem Leib gegenüber als Fremder ein- und durchzusetzen.

In dieser Thematisierung muß La Mettrie sowohl die gesicherten Diskursformen im Hinblick auf den Leib wie auch auf den Geist verlassen. Seine Körpermaschine kann nur noch als unbestimmtes Modell mit einem Minimum an theoretischer Explizierbarkeit bestehen bleiben. Und gerade diese Depotenzierung der Herrschaftszugriffe auf den Körper und seiner modellvermittelten Realisierung schafft für La Mettrie Raum, die von uns so genannte Flucht aus der Körpermaschine zur Grundlage dessen zu machen, was den l'homme machine zur Kenntlichkeit ohne Ausflüchte führen könnte.

La Mettries Sprache ist kein Abdriften in Beliebigkeiten. Die Satire[70] soll bei ihm das diskursiv Ausgeschlossene

---

69) Bergmann, S. 24
An dieser Stelle ist auf Verknüpfungen und Aktualisierungen im intellektuellen und künstlerischen Betrieb der Moderne zu erinnern. Man kann etwa die Maschinenmodelle eines Alfred Jarry oder Marcel Duchamp in der Tradition der hier vorgestellten Problemlagen verstehen. Lesenswert dazu ist :
Alfred Jarry, Heldentaten und Lehren des Dr. Faustroll (Pataphysiker). Berlin 1968, bes. S. 76 und 107 ff
Lawrence A. Steefel Jr., Marcel Duchamp and the Machine. In:
Anne d'Harnoncourt et al. (Hg), Marcel Duchamp. New York 1973, S. 69 ff.

70) La Mettries L'homme machine ist, wie schon Lange bemerkt, eher eine fließende Rede als eine exakt konzipierte Schrift. La Mettrie beschreibt selbst, wie er an der allgemeinen gelehrten Graphomanie leidend in der Schrift mehr sieht als ein bloßes logisches Gedankenprotokoll in Buchstaben.
Siehe: Bergmann, S. 66

wieder kommunikativ zugänglich machen gegen die Macht der identitätszuweisenden Quantifizierungen. La Mettries Maschinenkörper ist die Auflösung dieser immanent eingeschriebenen Herrschaftsstrukturen des Maschinenmodells. Er ist dies deshalb, weil er einbezogen ist in die Strukturen von Empfindsamkeit und Ich. Insofern ist eine Restitution des Leibes angebahnt, die in einer wissenschaftsbezogenen Sprache und ihrer Weiterführung in der Vielschichtigkeit der Satire sich gegen Agnostizismen sperren will und darauf insistiert, daß die Konsequenzen eines Maschinenmodells des menschlichen Körpers gerade an dem Punkt versagen, an dem die Einforderung ihrer Stringenz sich an gesellschaftlichen Machtstrukturen bricht.[71]

---

71) Auch in der Psychoanalyse Wilhelm Reichs findet La Mettrie Beachtung. Reich parallelisiert dessen Werk und Schicksal mit seinem eigenen.
Wilhelm Reich, Charakteranalyse. Frankfurt 1978[5], S. 271 f

C.3. Schrift- und Sprachkörper

Rousseau

"Wer innerhalb der bürgerlichen Ordnung seine natürliche Ursprünglichkeit bewahren will, der weiß nicht, was er will."[1)]
Rousseau

"Was weiß der Mensch eigentlich von sich selbst! Ja, vermöchte er auch nur sich einmal vollständig, hingelegt wie in einen erleuchteten Glaskasten, zu perzipieren? Verschweigt die Natur ihm nicht das allermeiste, selbst über seinen Körper, um ihn, abseits von den Windungen der Gedärme, dem raschen Fluß der Blutströme, den verwickelten Fasererzitterungen, in ein stolzes, gauklerisches Bewußtsein zu bannen und einzuschließen! Sie warf den Schlüssel weg: und wehe der verhängnisvollen Neubegier, die durch eine Spalte einmal aus dem Bewußtseinszimmer heraus und hinabzusehen vermöchte, und die jetzt ahnte, daß auf dem Erbarmungslosen, dem Gierigen, dem Unersättlichen, dem Mörderischen der Mensch ruht, in der Gleichgültigkeit seines Nichtwissens, und gleichsam auf dem Rücken eines Tigers in Träumen hängend. Woher, in aller Welt, bei dieser Konstellation der Trieb zur Wahrheit?"[2)]
Nietzsche

"Verändert das Moralische das Physische?"[3)] Wir haben verschiedene Wege kennengelernt, diese Frage zu beantworten oder

---

1) Jean-Jacques Rousseau, Emil oder Über die Erziehung. Paderborn 1983[6], S. 13

2) Friedrich Nietzsche, Über Wahrheit und Lüge im außermoralischen Sinne. In: Nietzsche, Unzeitgemäße Betrachtungen. Stuttgart 1976[6], S. 607. Einen Überblick über Nietzsches umfangreiche Philosophie des Leibes gibt: Heinrich Schipperges. Am Leitfaden des Leibes. Zur Anthropologik und Therapeutik Friedrich Nietzsches. Stuttgart 1975

3) So lautet die Grundfrage von:
Claude Adrien Helvétius, Vom Menschen, seinen geistigen Fähigkeiten und seiner Erziehung. Frankfurt 1972, S. 192

ihr auszuweichen. Hobbes und Mandeville haben die von latenter Gewalt getragenen Umgangsformen der Gesellschaft und ihre Vorbereitung im Verhältnis zu Leib und Leidenschaften ohne Euphemismen beschrieben. Die bürgerliche Gesellschaft schafft und benötigt einen eingrenzbaren Umgang mit dem Leib. Devianzen als Folgeerscheinungen werden einer Medizinalisierung überantwortet, die besonders deutlich in der unterschiedlichen Bewertung und Funktionszuweisung der Geschlechter sich ausdrückt. Die Melancholie ist getragen von einem Prozeß der Reflexion, aus dem körperliche und expressive Funktionen ausgeschlossen werden. Die "Flucht in den Stoff ohne denkerische Nutzanwendung für unsere Situation"[4] schließt den Körper hermetisch in seinen nur noch von außen registrierten Unpäßlichkeiten ab. Hypochondrien und Hysterien belegen als Beispiel die zu verhindernde Durchlässigkeit des Körpers. Seine von Sydenham und anderen geforderte trainierte Festigkeit vollzieht die Ansprüche einer juristisch verstandenen Person (Locke) dem Leib gegenüber nach.

Nach einer fundamentalen Sprachdichotomie der Aufklärung ist der Gegensatz von "moralisch" nicht "amoralisch", sondern "physisch".[5] Angesichts der beschriebenen Situation stellt sich die Notwendigkeit einer Neubestimmung des Gegensatzes von Moral und Physis als vorrangiges Problem heraus. La Mettrie und die französischen Materialisten bereiten die Thematisierung von "erster" und "zweiter" Natur vor; Rousseau wird einen anderen Weg gehen.

"Gegen die Körperfeindlichkeit der Aufklärung setzt Rousseau in seitenverkehrter Spiegelung einen vernunftfeindlichen Be-

---

4) Karl Heinz Bohrer, Der Lauf des Freitag. München 1973, S. 42

5) Friedrich Delekat, Immanuel Kant. Heidelberg 1963, S. 240. Zur Vorgeschichte dieser Trennung aus dem Geist des Protestantismus siehe: Friedrich Wilhelm Pohl et al., Heilige Hure Vernunft. Berlin 1983

griff kindlicher Natürlichkeit. Mit dem Schonraum neu entdeckter Kindheit wird zugleich eine pädagogische Sperrfrist etabliert: bis zur Pubertät soll Vernunft als "Bremse" natürlicher Kräfte ausgeschaltet werden."[6] Die kindliche Körperlichkeit folgt ihren eigenen Gesetzen und ist der Vernunft primär enthoben. "Mit der Geburt sind wir zum Lernen fähig, aber wir wissen nichts und kennen nichts. Die Seele ist in unvollkommene und halbgebildete Organe eingebettet. Sie empfindet nicht einmal ihr eigenes Dasein. Die Bewegungen und Schreie des Neugeborenen sind rein mechanisch, ohne Bewußtsein und Wille."[7] Der Schlaf der Vernunft benötigt eine Geschichte des Erwachens. Es gibt kein vernünftiges Kind; dieses wäre Schauspieler und Marionette, könnte den Sinn seiner intellektuellen Prozesse nicht mehr praktisch oder deiktisch einlösen und würde in der gezwungenen Mißachtung seiner Bildungsgeschichte weder natürlich, noch vernünftig werden können. Die Natur muß den leiblichen Menschen bilden, die Erziehung und Gesellschaft den moralischen.[8] Steht die Leiblosigkeit des Bürgers als primäres Erziehungsziel in der Kindheit fest, so untergräbt sie dessen Intentionen. Sie mißachtet die Bildungsgeschichte des Körpers; aber der Körper muß gefördert und gestärkt werden, um später die moralischen Dispositionen aufrechterhalten zu können.[9] Ein schwacher Körper wird schnell zum Befehlsgeber und zur Behinderung. Ärzte, Philosophen und Mediziner verweichlichen den natürlichen Menschen und verhindern die zu fördernde Selbststeigerung seiner Kräfte.[10]

---

6) Christiaan L. Hart Nibbrig, Die Wiederauferstehung des Körpers im Text. Frankfurt 1985, S. 117

7) Rousseau, Emil. S. 37

8) Rousseau, Emil. S. 335

9) Rousseau, Emil. S. 29

10) Rousseau, Emil. S. 30 unter Bezugnahme auf: John Locke, Some Thoughts Concerning Education. The Works of John Locke, a.a.O., Vol. IX
Zur Rezeption Rousseau'scher Ideen in der Medizin siehe: G. Rudolph, Jean Jacques Rousseau (1712 - 1778) und die Medizin. In:
Sudhoffs Archiv 53 (1969), S. 30 - 67

Natur, Menschen und Dinge sind dreierlei Lehrer, die einen festen Ort beanspruchen: die Kindheit im menschlichen Leben, der Bürger im Staat und die Menschheit in der Ordnung der Dinge.[11) 12)] In Kongruenz mit seiner leiblichen Evolution betreibt das Kind "Experimentalphysik":[13)] es erfährt, beobachtet, vergleicht und klassifiziert die Dinge. Die Kindheit ist für Rousseau ein Experiment mit unterstelltem sicheren Ausgang, wenn sie nach den Regeln und im Schutz seiner Pädagogik die Genesis von Subjektkonstitution, Körperentwicklung, natürlichen und sozialen Bezügen zum Tragen bringen kann.

"Der natürliche Mensch ruht in sich. Er ist eine Einheit und ein Ganzes; er bezieht sich nur auf sich oder seinesgleichen. Als Bürger ist er nur ein Bruchteil, der vom Nenner abhängt, und dessen Wert in der Beziehung zum Ganzen liegt, d. h. zum Sozialkörper. Gute gesellschaftliche Einrichtungen entkleiden den Menschen seiner eigentlichen Natur und geben ihm für seine absolute eine relative Existenz."[14)]

Der Übergang in diesen Sozialkörper setzt voraus, daß der Mensch die in sich ruhende natürliche Einheit noch ist, wenn er sie an der Pforte zu seiner bürgerlichen Existenz verlieren wird.

Rousseaus "Emil" ist eine fiktive Person in einem attestierten Rahmen von natürlicher Isoliertheit und selbstbezogener Eigenliebe. Doch so kann er nicht leben, denn menschliche Schwäche muß gesellig machen um sich selbst zu erhalten. Menschlichkeit ist Derivat und Bewältigungsversuch von Schwäche und Unglück.[15)] "Nach diesem Prinzip könnte ein

---

11) Rousseau, Emil. S. 56
12) Rousseau, Emil. S. 14
13) Rousseau, Emil. S. 111
14) Rousseau, Emil. S. 12
15) Rousseau, Emil. S. 222

Mensch, der sich als isoliertes Wesen betrachtet, an niemanden anschließt und völlig sich selbst genügen will, nur unglücklich sein. Ja, er könnte nicht einmal existieren, denn die Welt ist in Mein und Dein aufgeteilt, und er besitzt nichts als seinen Körper. Wenn wir den Naturzustand verlassen, zwingen wir auch die anderen, dasselbe zu tun."[16] Das Verlassen des Naturzustandes ist einem fundamentalen Tausch auf der Basis einfordernder Gegenseitigkeit unterworfen.

Die Unterstellung und Wertaneignung eines sozialen Körpers ist seine primäre Basis. Die Einverleibung in die Beziehungen der Gegenseitigkeit und des Austausches bricht mit der ihr vorgängigen Gleichheit der Menschen im Naturzustand. Ihre Restitution wird durch die qualifzierenden gesellschaftlichen Differenzen und Stratifizierungen hindurch zu einer sozialen und staatlichen Aufgabenstellung. Der Mensch ist in dem Übergang zum organischen Teil des Sozialkörpers gezeichnet. Zurück zur Natur führt hier kein Weg. Ein Rekurs auf Rechtsforderungen durch die Legitimität einer natürlichen Gleichheit Aller wäre sinnlos, da Rechte konstitutionell dem verfaßten Gesellschaftszustand angehören. "Der Mensch und Bürger, er sei, was er wolle, kann der Gesellschaft nichts anderes geben als sich selbst, denn seine anderen Güter gehören ihr ohnehin."[17] Die genealogische Perspektive des Naturzustandes und seine jeweilige Aktualisierung in der Bildungsgeschichte eines jeden Menschen ist Bereitstellung einer Möglichkeit zu einem fundamentalen Tausch, der um so radikaler den Menschen einbindend erfaßt, als er von seiner frühen Geschichte ferngehalten werden konnte. Die Natur soll den Leib produzieren und dies in einem Ausmaß, daß der Eintritt in die Gesellschaft und der Austritt aus dem Naturzustand auf eine möglichst expansive reiche Form der Leibbildung zurückgreifen kann. Sie ist dem Tausch ohne Residuen unterstellt, "denn jeder muß sich ganz geben."[18]

16) Rousseau, Emil. S. 191
17) Rousseau, Emil. S. 193
18) Rousseau, Emil. S. 193

Aber woher weiß Rousseau als erwachsener Mensch in der Gesellschaft dann noch vom Naturzustand? Kann man ihn überhaupt analytisch vorgehend gewinnen, wenn die Vernunft in ihm konstitutionell nicht als Selbstreflektion verankert ist und in der Retrospektive aus einem fremden Zustand das ihr Verschlossene erfassen will? Das Verschwinden des natürlichen Menschen und darin eingeschlossen des vorprädikativ zugänglichen Leibes im Zustand der Vergesellschaftung stellt das Problem der Aktualisierung und Wiederaneignung.

In der "Abhandlung über den Ursprung und die Grundlagen der Ungleichheit unter den Menschen"will und muß Rousseau auf die Suche nach dem Naturzustand gehen, dessen reale Existenz für ihn nicht gegenständlich gesichert ist; seine Notwendigkeit für eine kritische Erfassung der Gesellschaft steht jedoch fest. Der Naturzustand ist ein supponiertes synthetisches Konzept, erstellt, um es zur Aufklärung von Ambivalenzen in dem ihm nachfolgenden Gesellschaftszustand zu nutzen. Er ist Ausdruck der Opposition gegen Salons und die Lebensweisen an den Höfen; das Land steht in neuem Recht der Stadt (vor allem Paris) gegenüber; der Handwerker und Kleinbürger greift die großbürgerliche Aufklärung und ihre Verfallsformen in täuschenden Uniformitäten der neuen Sitten an. Gegen das melancholische Klima von Langeweile, Luxus und den aus ihm erwachsenen Künsten und Wissenschaften soll die Tugend mobilisiert werden. Angesichts der gesellschaftlichen Destruktion der vielfältig nur propagierten Gleichheit hat der Naturzustand die Funktion eines kritisch-methodischen Begriffs:

"Im Naturzustand gibt es eine echte und unzerstörbare Gleichheit, da es in diesem Zustand unmöglich ist, daß der bloße Unterschied zwischen Mensch und Mensch groß genug wäre, um sie voneinander abhängig zu machen. In der bürgerlichen Gesellschaft ist die Rechtsgleichheit trügerisch und eitel, weil die Mittel, die zu ihrer Erhaltung bestimmt sind, selbst dazu dienen, sie zu zerstören, und weil die

öffentliche Macht dem Starken hilft, um den Schwachen zu unterdrücken und dadurch eine Art von Gleichgewicht zerstört, die die Natur zwischen ihnen vorgesehen hatte."[19] Der Naturzustand ist ein Emanzipationsbegriff.[20] Aber auch der von fundamentalem Pessimismus getroffene Gesellschaftszustand ist durchaus die Nötigung zur Emanzipation, sei es im Hinblick auf die gegenseitige Absicherung der Selbsterhaltung der Einzelnen, oder bezüglich der aus ihm notwendig erwachsenen Aufgabenstellung der Beherrschung der etablierten Gewalt. Bei Rousseau lauern die Gefahren von Hobbes Naturzustand im Gesellschaftszustand selbst, wo nach dem gesellschafts- und staatsbildenden Sündenfall der Entstehung des Privateigentums unkontrollierte Strebungen nach Macht und Aneignung ein Regulativ finden müssen. Denn jenseits der bürgerlichen Fassaden wird der Mensch danach streben, "alle zu erwürgen, bis er endlich der alleinge Herr der Erde ist. Das ist in Kürze das seelische Bild, wenn nicht des menschliche Lebens, so doch der unbewußten Ansprüche (prétentions secrètes) im Herzen jedes zivilisierten Menschen."[21] Der homme naturel ist noch nicht Mensch; der homme civilisé ist es nicht mehr. "Wir beginnen erst, eigentliche Menschen zu werden, nachdem wir Bürger geworden sind."[22]

Rousseau stellt das Problem in den Mittelpunkt, daß sich jeder Mensch nur in einem Zeitbezug erfassen kann, aber darin eben nicht seine anwesende Identität bei sich findet, sondern nur "in der Konfrontation mit dem, was nicht er ist."[23]

---

19) Rousseau, Emil. S. 246

20) Dies ist insbesondere in Vorwegnahme der Französischen Revolution und ihrer Selbstlegitimierung als Naturereignis von Bedeutung. Siehe:
Wolf Lepenies, Soziologische Anthropologie. München 1971, S. 109
Robert Spaemann, Genetisches zum Naturbegriff des 18. Jahrhunderts.
Archiv für Begriffsgeschichte XI, S. 59 ff

21) Rousseau, Schriften zur Kulturkritik. Hamburg 1983, S. 115 (2. Diskurs)

22) Rousseau, a.a.O., S. 297 (Vom Geselligkeitszustand des Menschen überhaupt.)

23) Claire Solomon-Bayet, Jean Jacques Rousseau. In:
F. Châtelet (Hg), Geschichte der Philosophie. Bd. IV, S. 154

Der Staatsleib

Die Stimme der Natur ist dem öffentlichen Menschen im Staate ein schlechter Ratgeber. Sie ist nicht geschaffen, um ihre Resonanz bei allein und verstreut lebenden Wilden[24] im Gesellschaftszustand noch zu finden. Körperliche Bedürfnisse bilden die Grundlage der Gesellschaft[25] und verlieren darin diese Stimme. Der allgemeine Wille ist um so natürlicher beziehungsweise gerechter, wie er in seiner Funktion als Inneres der Allgemeinheit mit der natürlichen Stimme brechen kann. Er ist dasjenige, was einen Staatskörper-Mechanismus im Sinne von Hobbes zum Staatsleib macht, der zu sich selbst ein Verhältnis gewinnt, zu dem er "Ich"-sagen kann.

"Die politische Körperschaft kann - für sich genommen - als ein organisierter, lebendiger und dem Menschen ähnlicher Körper verstanden werden. Die souveräne Gewalt stellt den Kopf dar. Gesetze und Bräuche sind das Gehirn, Ursprung der Nerven und Sitz des Verstandes, des Willens und der Sinne; Richter und Beamte sind dessen Organe. Handel, Industrie und Landwirtschaft sind Mund und Magen, die für den gemeinsamen Lebensunterhalt sorgen. Die öffentlichen Finanzen sind das Blut, welches eine weise Ökonomie, die Funktion des Herzens übernehmend, Nahrung und Leben über den ganzen Körper verteilen läßt. Die Bürger sind der Rumpf und die Glieder, die den Organismus zu Bewegung, Leben und Arbeit bringen und die man an keiner Stelle verletzen darf, ohne daß sich sogleich ein Schmerzgefühl dem Gehirn mitteilt, sofern das Lebewesen sich in gesundem Zustand befindet. Das Leben ist in beiden Fällen das einheitliche Ich des Ganzen, das wechselseitige Empfindungsvermögen und die innere Übereinstimmung aller Teile."[26]

---

24) Rousseau, Schriften zur Kulturkritik. S. 93

25) Rousseau, Schriften zur Kulturkritik. S. 7 f

26) Rousseau, Politische Ökonomie. Frankfurt 1977, S. 31

Das Leben des menschlichen Leibes im Staatsleib wird zum Supplement.[27] Die Verletzung des Bürgers wird zur Mitteilung an das Gehirn des Staates. Ebenso wie Rousseau die dem Vernunftzugriff entzogene Selbständigkeit der kindlich-natürlichen Entwicklung im Rahmen seiner negativen Pädagogik fordert, insistiert er darauf, daß die Genese des Gesellschaftsleibes sich in analoger selbstbezogener Separatheit vollzieht, diesmal jedoch gegenüber einem Naturzustand der Vereinzelung. Sein Bestreben gilt dem besonderen Nachweis, daß hier keineswegs ein kausaler Folgezustand der Natur abgeleitet werden kann. Der Gesellschaftszustand ist die jedem Bürger und jeder staatlichen Formation vorlaufende Bedingung der eigenen Möglichkeit im Anschluß an eine Vertragstheorie. "Der Vorteil dieses Vertrages ist die Legitimität des staatsbürgerlichen Zustandes, eine gesicherte Legitimität, weil die natürliche Freiheit und Gleichheit weder aufgegeben noch unterdrückt, sondern vollständig denaturiert werden. Der Grund dafür liegt in der Macht jenes Augenblickes, der die Weltachse schwenkt, indem er den Übergang von der Einzelperson zu einem moralischen und kollektiven Körper vollzieht."[28] Dieser ist sterblich und anfechtbar wie die biologischen Organismen, empfindungsfähig wie ein Mensch. Sein inneres Leben, der allgemeine Wille, ist Therapeutikum[29] nicht nur im Sinne mechanisch-juristischer Angleichung der Einzelnen, sondern auch in der Bereitstellung von identitätsverbürgenden Bildern über alle abstrakten Relationierungen hinaus: "Das Vaterland soll sich demnach als gemeinsame Mutter der Bürger erweisen."[30] Doch ist der Augenblick erfüllter Präsenz auch im Staat nur von der kurzen transitorischen Dauer der Geburt.

---

27) Jacques Derrida, Grammatologie.

28) Solomon-Bayet, Jean Jacques Rousseau. S. 186

29) Rousseau, Politische Ökonomie. S. 41

30) Rousseau, Politische Ökonomie. S. 63

Der nur im Staatszustand grundzulegende Begriff des Eigentums ist sowohl die Quelle der Bürgerlichkeit als auch das beschriebene Verhängnis des Überganges von einem Naturzustand der Gleichheit in einen Gesellschaftszustand der gegenseitigen Aggression und der folgenden"Verbrechen, Kriege, Morde, Leiden und Schrecken."[31] "Der Eigentumsteufel vergiftet alles."[32] Das gemeinsam verbindende Interesse im Staatsleib erreicht durch Wunder und Werk des Gesetzes,[33] die bis in das Innere der Menschen eindringen,[34] die Position einer doppelten Wahrnehmung: Das Recht auf Eigentum ist das heiligste Bürgerrecht und in gewissem Sinne sogar der Freiheit vorzuziehen.[35] Auf der anderen Seite dementieren die Fortschritte der Ungleichheit und die Verfestigung von Strukturen der Macht und Korruption gerade die Möglichkeit eines gemeinsamen Willens als neuen Garanten der Abgesichertheit des Bürgers und seines Eigentumes.

Der Bürger schließt einen doppelten Vertrag: einmal mit dem Gesamten und zum anderen grundlegend mit sich selbst.[36] Dieser Übergang ist eine zweite Geburt, die einen Körper gibt und einen Leib nimmt. Als Vertrag ist er imaginär der Sprache und Schrift unterstellt. Aber stellt sich hier nicht analog das Problem der De-Realisation des Leibes als Leerstelle der vertragsmäßigen Bezeichnung? So wie Rousseau kritisch im Staat die Antagonismen der Interessenkonflikte dechiffriert, wird der Mangel als Leerstelle des Leibes zur Gewalt der wiederkehrenden Realisation des Verdrängten. Sie hat ihren Ort in der Sprache.

---

31) Rolf Denker, Grenzen liberaler Aufklärung. S. 59
32) Rousseau, Emil. S. 383
33) Rousseau, Politische Ökonomie. S. 41
34) Rousseau, a.a.O., S. 47
35) Rousseau, a.a.O., S. 75
36) Rousseau, Emil. S. 508

Die Leere des Leibes in der Sprache

Die Wideraneignung des Leibes-als einziges "Eigentum" des Naturzustandes der gesellschaftlichen Relationierung unterstellt - ist das Leben des Leibes in der Sprache. Rousseau, von frühester Jugend an eingeübt, die Person zu werden, über die er liest,[37] zeigt, wie die Repräsentation zur "De-Präsentation"[38] wird und die Existenz des Leibes in einer Spiegelung der Sprache verdoppelt.

Die Worte müssen Leib und Begehren an ihre Struktur knüpfen. Die Macht der Leidenschaften wird zur Ohnmacht des Begehrens und ihren Sublimaten in der Sprache. Der ganze Prozeß ist eingespannt in den geforderten Übergang von der Stimme der Natur in die Sprache, die eine Bearbeitung und Vernunftleitung der Repräsentationen in Vertretung ihrer Referenten ermöglichen soll.

"Der Mensch besitzt drei Arten von Stimmen: die artikulierte oder Sprechstimme, die melodische oder Singstimme und die pathetische oder akzentuierte, die dem Ausdruck der Leidenschaft dient und den Gesang und das Wort beseelt."[39] Die Anwesenheit von Leib und Leidenschaften ist die innere Beseelung der Stimme, die sich sukzessive in den Modulationen der Stimme der Bürger als bewußte verliert. Als nicht aussage- und bewußtseinszugelassene Strukturen verfallen sie in der sozialen Kommunikabilität zu negativen Größen im gegenseitigen Austausch. Der Naturzustand zeichnet sich durch reine Gegenwärtigkeit aus.[40] Die Stimme der Natur ist unmittelbar; die ersten Sprachformen kennen nur den Infinitiv Präsens.[41] "Damit es (das Gesetz) natürlich sei, muß es ... unmittelbar durch die Stimme der Natur sprechen."[42]

---

37) Rousseau, Die Bekenntnisse.München 1984^2, S. 13

38) Derrida, Grammatologie. S. 408

39) Rousseau, Emil. S. 138

40) Rousseau, Schriften zur Kulturkritik. S. 137

41) Rousseau, a.a.O., S. 153

42) Rousseau, a.a.O., S. 71

"O Tugend, erhabene Wissenschaft der schlichten Seelen - bedarf es so großer Mühen und Vorbereitungen, um dich zu erkennen? Sind deine Prinzipien nicht in alle Herzen eingegraben? Genügt es nicht, um deine Gesetze zu erkennen, wenn man in sich geht und die Stimme des Gewissens hört, wenn die Leidenschaften schweigen?"[43]

Die Leidenschaften müssen schweigen, um der Stimme der Tugend Wahrnehmbarkeit zu verschaffen. Demnach können Leidenschaften nicht zum unmittelbaren Bestand von Rousseaus Naturkonzeption gehören, ohne einen prinzipiellen Bruch anzuzeigen. Das Gewissen ist als Stimme für die Seele, was die nach Rousseau wohlproportionierten Strebungen für den Körper sind. In dem einen Naturbegriff jedoch verzichtet Rousseau darauf, diese Differenz weiterzuführen. Die Stimme der Tugend erlangt eine überragende Stellung als Inneres der Stimme der Natur; die Leidenschaften verlieren ihre Artikulation.

"Kann ein Mensch aber seine Gefühle nach diesen oder jenen Beziehungen meistern? Zweifellos, sobald er Herr seiner Phantasie über dieses oder jenes Objekt ist oder sie an dies oder jenes gewöhnen kann."[44] Gewohnheiten töten die Einbildungskraft.[45] Man muß Kinder vor ihnen schützen und ist dennoch darauf angewiesen, sie ihnen zu ihrer eigenen Sicherheit zu vermitteln.[46] "Denn die Sinnlichkeit - ich habe es schon tausendmal gesagt - wird nur durch die Phantasie erregt. Ihr Bedürfnis ist eigentlich kein physisches Bedürfnis. Es stimmt also nicht, daß sie ein wirkliches Bedürfnis ist.[47] Hier überschlägt sich Rousseau beinahe in seinen abweisenden Beteuerungen. Konsequent rät er dem Er-

43) Rousseau, a.a.O., S. 57

44) Rousseau, Emil. S. 220

45) Rousseau, Emil. S. 122

46) Rousseau, Emil. S. 39 f

47) Rousseau, Emil, S. 40. Siehe auch: Blaise Pascal, Gedanken. Birsfelden/Basel, o. J., S. 52. "Die Beweise überzeugen nur den Geist. Die Gewohnheit erst macht unsere Beweise zu den stärksten und am meisten geglaubten, sie setzt den Automaten in Bewegung."

zieher, den Zögling nachts nicht allein schlafen zu lassen und ihn nur bei ausgewiesenem Schlafbedarf ins Bett zu stecken.[48] Die Kontrolle, hier noch verordnet im Bilde des danebenstehenden Erziehers, wird zur Grundform dessen, was Sprache und Schrift im verfaßten sozialen Austausch zu leisten vermögen. Rousseau ist seinen eigenen Ratschlägen hier treu: vor dem Einschlafen liest er in der Schrift, der Bibel.[49]

"Unter den Leidenschaften, die das Herz des Menschen bewegen, befindet sich eine heftige und ungestüme, die das eine Geschlecht dem anderen nötig werden läßt. Eine schreckliche Leidenschaft, die allen Gefahren trotzt, alle Hindernisse aus dem Weg räumt und in ihrer Wut zur Vernichtung des Menschengeschlechts geeignet zu sein scheint, das sie zu erhalten bestimmt ist ... je heftiger die Leidenschaften sind, um so notwendiger sind Gesetze, um ihnen Einhalt zu gebieten.Aber abgesehen davon, daß die von ihnen täglich unter uns verursachten Wirren und Verbrechen die Unzulänglichkeit der Gesetze in dieser Beziehung zeigen, wäre die Untersuchung angebracht, ob diese Wirren nicht mit den Gesetzen selbst erst entstanden sind."[50]

Rousseau spricht den Verdacht aus, daß erst die gesellschaftlich-gesetzlichen Bedingungen zur Hypertrophie der Leidenschaften und insbesondere der Sexualität führen. Aber welches Regulativ wäre denkbar, das nicht genau die entgegengesetzte Wirkung der Potenzierung der Verneinten zur Folge hat? Moral und Physis stehen einander gegenüber: eine Liebesmoral wäre eine künstliche Moral; schon ihr Vorhandensein signalisiert den Ausgang aus dem Naturzustand, den

---

48) Rousseau, Emil. S. 359

49) Rousseau, Bekenntnisse. S. 570 f

50) Rousseau, Schriften zur Kulturkritik. S. 179

Rousseau als leidenschaftslos beschrieben hat.[51] Die Stimme der Tugend ist auf das Schweigen der Leidenschaften verwiesen; als Präsenz kann sie die Realität einfordernde Gegenwart ihres Anderen nicht dulden. Der Leib und die Leidenschaften verfallen dem Schweigen und der forcierten Verkennung:

"So habe ich mein Leben damit verbracht, die Personen, die ich am meisten liebte, zu begehren und bei ihnen zu schweigen. Da ich nie meine Neigung zu erklären wagte, befriedigte ich sie wenigstens durch Beziehungen, die mir davon eine Vorstellung bewahrten."[52] Der Leib wird verschoben in die Ökonomie der imaginären Prozesse. Der Traum der körperlichen Vereinigung zahlt sich reichlich in Zins und Zinseszins aus, wenn er nur in den endlosen Verkettungen der Repräsentation und ihrer Irrealisierung verbleibt.[53]

Rousseau versucht diese Ambivalenz zu genießen und ihr gleichzeitig zu entfliehen. Je mehr die Einbildungskraft das Blut erhitzt, um so ausgeprägter präsentiert er sich mit dem Aussehen des eisigen Liebhabers.[54] Seine Imaginationen und ständige Ekstasen der Phantasie[55] bleiben sein inneres verborgenes Leben; Rousseau ist verliebt in das Intérieur abgelegener Orte, die ihm eine enttäuschungsfreie Präsenz von geliebten Frauen imaginär ermöglichen. Aber welcher Weg führt ihn zurück zu der Möglichkeit direkten körperlichen Austausches und Dialoges?

Anläßlich eines Besuches in einem Bordell von Venedig beschreibt Rousseau das Wechselspiel von Sexualität und Hem-

51) Rousseau, a.a.O., S. 187. Vergleichbar ist hier die Ansicht Augustinus': "Es stiegerte das Verbot noch die Begierlichkeit und machte sie unüberwindlich, so daß die Übertretung hinzukam, die es ohne das Gesetz nicht gegeben hat, wenn es auch die Sünde gegeben hat; "wo es nämlich kein Gesetz gibt, da gibt es auch keine Übertretung." (Röm 4, 15) So ist das Gesetz, das ohne die Hilfe der Gnade die Sünde verbietet, obendrein noch zu einer Kraft der Sünde geworden."

52) Rousseau, Bekenntnisse. S. 21

53) Rousseau, Bekenntnisse. S. 438

54) Rousseau, Bekenntnisse. S. 21

55) Rousseau, Bekenntnisse. S. 422

mung. Er beantwortet die Erfahrungen eines ersten Besuches mit einer pathetischen Resomatisierung der entstandenen Angst: sein erster Weg führt ihn zu seinem Chirurgen, da er sicher ist (im Sinne der in der Aufklärung weitverbreiteten Ansteckungsfurcht, die die Distanzierung zwischen den Menschen als begründete Angst einführen konnte) sich angesteckt zu haben.[56] Aber ist das eine Körperwahrnehmung für ihn? "Ich konnte nicht begreifen, daß man ungestraft aus den Armen der Padoana kommen könne."[57] "Nach meinem Besuch bei der Padoana glaubte ich sterben zu müssen - und hatte doch nicht die geringsten Beschwerden."[58]

Das Leben der Leidenschaft ist für Rousseau eine ewige Differenz, die der Fremdheit und dem Anderen als moralische Schuld unterstellt ist. Er rettet sich in die Imaginationen, die deshalb vor direkter Befriedigung der Lust zu bewahren sind, weil die Leidenschaften dann endgültig scheitern. Die Depräsentation erfordert eine ständig wache Kontrolle, denn jede Neigung kann in die verbotenen Leidenschaften zurückfallen, ebenso wie jede Leidenschaft für Rousseau an ihrer Realisierung zugrundegehen müßte.

Doch auch Rousseaus Bekenntnisse enthalten einige wenige Augenblicke von erfüllter körperlich-leidenschaftlicher Präsenz. Ähnlich wie in der Konzeption des Überganges von Natur- zu Gesellschaftszuständen offenbart sich hier eine fundamentale Ambivalenz, die im Durchgang durch die Zeitaufgehobenheit eines Augenblickes zu einer völligen Verkehrung des Vorangehenden wird:

"Ich hätte nie geglaubt, daß man ohne Scheu und Achtung etwas fühlen könnte, das dem gliche, was sie mich empfinden ließ.

---

56) Rousseau, Bekenntnisse. S. 312
57) Rousseau, Bekenntnisse. S. 312
58) Rousseau, Bekenntnisse. S. 356

Kaum hatte ich bei den ersten Vertraulichkeiten den Wert ihrer Reize und Liebkosungen erkannt, als ich aus Furcht, ihre Frucht im voraus zu verlieren, mich beeilen wollte, sie zu pflücken. Doch statt der Flammen, die mich verzehrten, fühle ich plötzlich eine tödliche Kälte durch meine Adern laufen; die Beine zittern mir, und fast einem Unwohlsein nahe, setze ich mich auf und weinte wie ein Kind."[59] Wenige Sätze später versichert Rousseau, daß der Grund seines Weinens die wohlangebrachte Überlegung sei, daß die vorherige Heilige nun als lohn- und befehlsabhängige Hure sein Mitlied erregt habe.[59]

Sexualität wird zum ertragenen Handeln der Anderen. Wird sie ausgesprochen und von Rousseau gehört, so verliert sie ihre Restriktionen. "Was gesagt wurde, ward getan. Sie nahm Besitz von mir wie von einem ihr gehörigen Menschen."[60] Rousseau darf hier subjektlos sein, ebenso wie sein oben beschriebenes Weinen ihn selbst zum Kind machen sollte. Er kann sich als Passivum nun rechtfertigen, weil er keine Vorstellung der Wollust hat, die ihn erwartet.[61] Erst hinterher wird die Szene der Präsenz des "unsagbaren Glückes"[62] zum "Gift im Schädel".

Die Scheu als Gefährtin seines Leidens macht Rousseau stumm.[63] Die Unmöglichkeit, sich anderen zu nähern, führt zu rauschhaften Schimären, die das Herz mit den Objekten ihres Begehrens bevölkern.[64] Und doch fordert die moralische Stimme von Rousseaus Natur die Restriktionen als Opposition des Körpers im Leiden wieder ein:

---

59) Rousseau, Bekenntnisse. S. 316. An anderen Stellen spricht Rousseau offen von seinen sexuellen Schwierigkeiten und dem Problem seiner zunehmenden Impotenz.

60) Rousseau, Bekenntnisse. S. 314

61) Rousseau, Bekenntnisse. S. 315

62) Rousseau, Bekenntnisse. S. 315

63) Rousseau, Bekenntnisse. S. 435

64) Rousseau, Bekenntnisse. S. 428

"Auf der Höhe meiner Verzückung wurde ich plötzlich wie ein Papierdrache an der Schnur zurückgezogen und durch die Natur auf meinen Platz gestellt infolge eines ziemlich lebhaften Anfalls meines Leidens."[65] Der leidende Leib ist die Stimme der Tugend. Als Stimme der Natur insistiert sie darauf, daß im Naturzustand der Leib ein Gebrauchswerkzeug ist.[66] Und wenn Rousseau die sozial verursachte Hypertrophie der Leidenschaften demaskiert hat, so kann er nun die Spur der verlorenen Natur als Geschichtsprozeß sozialer Krankheit erfassen. Hier läßt er die Natur die Verachtung ihrer Gesetze seitens der Gesellschaft unmittelbar am Leibe strafen.[67] Dennoch bleibt der Bruch: der Mensch ist eine Maschine, die sich selbst nach ihrem eigenen Willen, der aus keiner Mechanik abzuleiten ist, aufzieht.[68] Wie kann das jemals Natur sein?

Rousseau findet einen Ausweg in der Schrift. Hier ist er Autor; aus Jean-Jacques wird Monsieur Rousseau. Er schreibt, so wie er sein ganzes Leben einer Schrift unterstellt sieht, die ihn entlastet: "Die strengen Grundsätze ... schützten mich vor ihr (Madame de Chenonceux) ... aber es war geschrieben, daß ich nur einmal in meinem Leben lieben sollte und eine andere als sie die ersten und die letzten Seufzer meines Herzens empfangen würde."[69]

Rousseau schreibt seine Leidenschaften. "Ich entsinne mich, daß Frau von Luxembourg mir einmal scherzend von einem Mann erzählte, der seine Geliebte verließ, um ihr schreiben zu können. Ich sagte ihr, ich hätte dieser Mann wohl sein können, und ich hätte hinzufügen können, daß ich manchmal er gewesen bin."[70] Die verlorene Liebe ist Grausamkeit,[71] aber keinesfalls spricht diese die Unmöglichkeit der Generierung weiterer Strukturen aus, die die ungebrochene Präsenz imaginär unterstellen.

65) Rousseau, Bekenntnisse. S. 422
66) Rousseau, Schriften zur Kulturkritik. S. 89
67) Rousseau, Schriften zur Kulturkritik. S. 117
68) Rousseau, Schriften zur Kulturkritik. S. 105
69) Rousseau, Bekenntnisse. S. 354
70) Rousseau, Bekenntnisse. S. 181
71) Rousseau, Bekenntnisse. S. 317

Die Schrift löst duale Bezogenheiten auf und kann ganze Szenen und dazugehörige Welten erschaffen. Rousseau sieht sich in die Literatur zurückgeworfen:[72] "Ich war wirklich umgewandelt ... Ich war nicht mehr jener schüchterne und eher verlegene als bescheidene Mensch, der sich weder zu benehmen noch zu sprechen wagte, den ein mutwilliges Wort aus der Fassung brachte, den ein Frauenblick erröten ließ. Kühn, stolz, unerschrocken zeigte ich überall eine Sicherheit, die um so fester war, als sie einfach war und mehr in meiner Seele als in meiner Handlung begründet war."[73] Im Schreiben kann die Verachtung rückgängig gemacht werden; die Einfachheit aus Rousseaus Beschreibungen des Naturzustandes des Menschen vor der Vergesellschaftung taucht hier wieder auf. Rousseau ist aufgenommen in eine Ordnung, die konkrete Gedächtnisinhalte als Spur seiner eigenen Geschichte löschen kann. "... sobald ich eine Sache geschrieben habe, erinnere ich mich ihrer gar nicht mehr."[74]

In der Schrift kann Rousseau mehr sein als nur Ego und Alter der Leidenschaften. In ganzen Szenen stehen die gezeichneten Figuren seiner doppelten Besitznahme zur Verfügung. Er erschafft sie als Werk und findet in der Identifizierung mit den eingeschriebenen Strukturen von Lust seine Befriedigung:

"Bezaubert von meinen beiden reizenden Vorbildern, identifizierte ich mich mit dem Liebhaber und Freund, soweit es mir möglich war. Aber ich machte ihn liebenswürdig und jung und gab ihm außerdem die Tugenden und die Mängel, die ich an mir wahrnahm."[75] Um noch Ordnung in diese abgespaltenen und und wiedergespiegelten Bilder zu bringen, muß Rousseau einen

---

72) Rousseau, Bekenntnisse. S. 410
73) Rousseau, Bekenntnisse. S. 411
74) Rousseau, Bekenntnisse. S. 346
75) Rousseau, Bekenntnisse. S. 425

Roman schreiben, auch wenn er vor der "Weichlichkeit" dieser Schrifthandlung vorerst zurückschreckt. Aber das vermochte ihn nicht mehr zur Vernunft zurückzubringen.[76]

Der Körper im Text ist die Absage an die leidenschaftlichen Formen leiblicher Dialogik und Konstitution.Die Wörter sind Abbreviaturen dieser Referenten und belasten die Sprache mit unkontrollierbaren Interferenzen von unbewußt bleibenden symbolischen Verkettungen des Begehrens.Die Körperlichkeit im Text steht im Bann und der gleichzeitigen Ausflucht aus der "Falle des Narziß".[77] Rousseau schafft im Text Supplemente, von denen er letztendlich sagen wird, daß die "Vereinigung von Saint-Preux und Julie ... wie die Vereinigung meiner mit mir selbst" ist.[78]

Rousseaus ausdrückliche Hoffnung auf eine Versöhnung von Natur und Gesellschaft ist vorweggenommen in dieser Textur des Körpers. Daß sie ein Mangel ist und bleibt, ist darin offen ausgesprochen. Aber kann die Schrift für Rousseau die Absicherung des Ortlosen überhaupt leisten?

Die Schrift - das sind ja auch die Gegenschriften gegen Rousseaus Werk, die Schmähungen Voltaires, der von seinem Leibarzt Dr. Tronchin von Rousseaus Abschiebung seiner eigenen fünf Kinder in ein Findelhaus unterrichtet wurde und dieses Wissen spöttisch-genüßlich gegen Rousseau publizierte. Die Schrift ist betroffen von Verboten, Indizierungen und vielfältigen Verdrehungen einer Öffentlichkeit, in der auch andere Autoren sich zur Unkenntlichkeit ihres Opfers verstecken können. "Ohne Text wird das Wort kolportiert, deformiert, endlos maskiert, bösartig verdreht...; ist die Rede aufgeschrieben, so wird sie reproduziert, entstellt, ihre Autorschaft in Frage gestellt. Die Sprache ist in ihrem Bereich nicht mehr souverän."[79] Die Schrift hat ihren

76) Rousseau, Bekenntnisse. S. 429

77) Solomon-Bayet, Jean Jacques Rousseau, S. 145

78) Solomon-Bayet, S. 146

79) Michel Foucault, Vorwort zu den Dialogues von Rousseau. In: Foucault, Schriften zur Literatur.Frankfurt 1979, S. 34. Foucault bezieht sich hier auf die Spannung zwischen den Bekenntnissen und den Dialogen Rousseau.

Autor Rousseau erhalten, aber sie wacht als soziale Unwägbarkeit nicht über die Sicherung seiner Existenz.

Rousseau sucht einen neuen Ansprechpartner der Schrift. Exemplarisch formuliert er den Ertrag seiner eigenen schreibenden Schuldbewältigung in den Bekenntnissen:

"Ich will meinesgleichen einen Menschen in der ganzen Naturwahrheit zeigen, und dieser Mensch werde ich sein. Ich allein ... Mag die Posaune des Jüngsten Gerichts wann immer erschallen, ich werde mit diesem Buch in der Hand mich vor den obersten Richter stellen."[80] Rousseau soll in der Schrift derjenige werden, der den Schuldspruch nicht zu fürchten hat. Er verkettet die Anempfehlung an Gott und die Selbstrechtfertigung im Angesicht der ihn belastenden Öffentlichkeit: alle möglichen Punkte von Angriffen buchstabiert er als seinen eigenen Text, der den potentiellen Kritiker zu seinem eigenen Zitator werden läßt. Die Kritik soll verstummen und sich darin in ihr Gegenteil verkehren.

In Rousseaus Werk existiert eine konstitutive Kette des Schweigens. Während das Buch gelesen wird, kann Rousseau danebenstehen und schweigen. Die Präsenz von Leib und Leidenschaften wird zum Schweigen des direkten Ausdrucks in der De-Präsentation.Der Naturzustand schweigt ebenfalls und kann als identisch-bleibender nicht in den Formen gesellschaftlicher Kommunikabilität repräsentiert sein. Jean-Jacques und Rousseau als Autor werden zum Anderen der Schrift, kein Versuch einer Dechiffrierung kann sie nachträglich rerealisieren:

"Ich bin nicht wie einer von denen geschaffen, die ich gesehen habe; ich wage sogar zu glauben, daß ich nicht wie einer der Lebenden gebildet bin. Wenn ich nicht besser bin, so bin ich wenigstens anders."[81]

---

80) Rousseau, Bekenntnisse. S. 9

81) Rousseau, Bekenntnisse. S. 9

Das Begehren in der Sprache

Das Begehren ist disponibel.Die Formen seiner Repräsentation führen in sich konstitutive Prozesse weiter in der Doppelung von Bewußtem und Unbewußtem. Descartes gelangt mangels einer Sprachphilosophie wohl zum Problem der Bedeutung, muß es jedoch als unbewußte Konstitution den Engrammen im Leib und ihrer wiederholbaren Evokation überschreiben. Die Einzeichnungen entbehren vorgeblich der Aufgabe, dechiffriert und verstanden werden zu müssen. Ihre Bewältigungen als Strategie gegen die damit verknüpften Leidenschaften schöpft die Möglichkeiten seines körperbezogenen Modelles aus: Leitung und Gewöhnung werden als materielle Bahnung planmäßig exerziert. Dies ist jedoch Projekt und insofern Bearbeitung von Strukturen, deren Sinn für Descartes nicht der Klärung durch philosophische Sprachspiele unterstellbar ist. Die Möglichkeit scharfer analytischer Trennungen reduziert sich für Descartes in den Interferenzen der beiden dyadischen Relationen der Wahrnehmungen von Leib und Umwelt. Die Produktivität des Begehrens kann hier nur noch mit List beherrscht werden, da zu ihrer materiellen Eingrenzung dem Geist keine physischen Kräfte unterstellt sind.

Spinoza zieht die Konsequenz aus diesem Modell. Das Streben, das er auch genealogisch entfaltet, kommt in der Ordnungsaneignung durch List nicht zu Ruhe und adäquater Erkenntnis. Die List steht für ihn in ebenderselben Gefahr der verführten Täuschung. Wenn die Imagines des Begehrens unabhängig von der realen Anwesenheit ihrer zugeordneten Objekte oder deren Erkenntnis konstitutive Prozesse generieren, so kann Spinoza hier einen neuen Anhaltspunkt gewinnen. Die Vorlagerung des "conatus" bricht mit den theoretisch-geometrischen Optionen einer reinen Bewußtseinskorrelation von Wahrnehmung und Objekt. Diese wäre erst der Endpunkt des Erreichbaren als Ziel der Entwicklung der Therapeutik. Mit List ist hier nichts zu erreichen, denn List ist einzuordnen in das Spek-

trum der Repräsentation und der ihr als Negativ notwendig folgenden De-Realisation. Eine adäquate Erkenntnis muß aus den potentiell unbewußten Verkettungen nicht unter den Direktiven moralischer Beherrschung, sondern in der Aufnahme und Sublimation natürlicher Strebungen erreichbar sein.Das Ziel der "Ethik" besteht nicht in der Übersetzung der Triebe in eine Form der Rationalität, sondern in einem Gewinnen von Produktivität ohne die Strukturen der Vermittlung. Auch bei Spinoza findet sich keine Explikation von sprachphilosophischen Ansätzen.

Mit Hobbes erst finden die Differenzen von Bewußtem und Unbewußtem eine Bearbeitung innerhalb einer Sprachphilosophie. Die Sprache schafft und erhält mit ihren konventionellen Systembezügen die Individualität eines jeglichen Objektes als Benennung. Trotz der mechanischen Körpervorstellung trägt die eingezeichnete Rationalität nicht weit: Der Körper schafft sich unbewußt Imagines des Begehrens.Er löst nicht nur moralische Restriktionen auf, auch die basalen Modellvorstellungen von Raum und Zeit unterliegen hier einer bewußt nicht beherrschbaren Verkehrung. Sprache und Sozialisation tragen die Verantwortung für die bewußtseinsgeleiteten Strukturen von Objekten und Handlungen. Sie können nicht die der Quantifizierung enthobenen unbewußten Strebungen bearbeiten. Jeder Mensch träumt, jeder Leib begehrt: das läßt sich weder verhindern noch letztlich steuern.So entsteht das Residuum von Körper, Begehren und Unbewußtem. Nichtreversible und nicht-reziproke Vorgänge werden von der Verbalisierung ausgeschlossen und mit dem Verdikt belegt, im Kern lediglich Reproduktionen einer Körpermaschine zu sein, deren bewußte Einsicht in sprach- und regelgeleiteten Sozialbezügen sowieso schon gesichert ist. Die Imagines unbewußten Begehrens sind damit eine unentwickelte Derivatform von bewußten Relationen. Sie kehren jedoch als Anfechtung im Inneren von ihnen wieder, etwa wenn larvierte Leidenschaften dechiffriert werden. Leibniz hat in seiner Kritik an Hobbes (und Locke) diesen Sachverhalt im Hinblick

auf Metaphern und Metonymien in einer nur konventionell abgesicherten Sprache bezeichnet. Um diese unbewußten Strebungen in den kognitiv verstandenen Zeichen- und Kommunikationsakten auszuschließen, schlägt er eine strenge Orientierung an einer Mathesis Universalis vor: jedes Einzelne soll in einer genauen Sprachverortung isoliert werden. Diese "Bezeichnung von oben" kann nicht auf den Leistungen des Leibes aufbauen. Im Gegenteil fällt ihr die Aufgabe zu, potentiell unbewußte Strebungen und "petites perceptions" in einer durchgängigen Zeichenstruktur zu disziplinieren. Doch die angestrebten Homologien führen auch hier zu einer Wiederkehr des zu Bewältigenden. Leibniz Philosophie als ein "poetisches und musikalisches Bild" (Lefebvre) reproduziert Morpheme des Begehrens als metonymischen Gebrauch der prästabilierten Harmonie.

In der Einfassung und Bezeichnung des Begehrens durch eine Konzeption der Sprache erweist sich die Isolierung und Verneinung des Begehrens als ein Appell, kaum jedoch als ein nachweisbarer Erfolg der Kontrollfunktionen. In diesem Sinne verstehe ich die Devianzen, die ein jedes hier vorgestellte Modell zu einer Differenz seinen eigenen Aussagestrukturen gegenüber führt. Die entstehenden Leerstellen der Abwesenheit von Strebungen und Leib werden mit Aggregaten des Verneinten ausgefüllt. Die Verobjektivierung der unbewußten Prozesse verringert ihre Macht letztendlich nicht. Die Respektierung ihrer Existenz wird zu einer Bewältigungsstrategie der Teilung und Zerstückelung. Soziale Orte sind Zuweisungen und Abwehr: der Traum muß sogar als notwendige körperliche Erscheinung verstanden respektiert werden, um die sozialen Stratifizierungen zu sichern. Werden soziale und kulturelle Zustände gefährdet, so übernimmt die Medizin die Aufgabe der Rationalitätszuweisung und Restitution der Konsonanz. Die Klassifikationssysteme eines Locke oder Sydenham spiegeln die Notwendigkeit dieser Aufteilungen und ihre praktischen Möglichkeiten. Zu ihrer Grundlegung ist die auf sozialer Verfaßtheit aufbauende Struktur eines foren-

sisch verstandenen Selbst die Bedingung der Möglichkeit, die Strebungen und den Leib als Objekt zuzuspitzen. Die sprachliche Erschaffung des Menschen im Staat baut, wie Rousseau es beschreibt, auf einem doppelten Vertrag zwischen Person und Gesellschaft und Person und Mensch auf. Die integrativen Prozesse sind hier über alle reinen Bezeichnungsfunktionen hinweg eine zweite Geburt.

Die angestrebte Latenz der Gewalt im Staat wird zur Gewalt, die der Bewegung der Sprache über den Menschen zukommt. Aber gerade darin offenbart sie sich wieder als Begehren. Die theoretische Fixierung innerhalb unserer besprochenen Ansätze umgeht jeweils die Frage nach dem Subjekt des Begehrens im Hinblick auf die Subjektlosigkeit des Leibes. Schon Descartes kann seiner Körpermaschine nicht zugestehen, eine Verankerung als Subjektivität zu besitzen, obwohl der Geist zur Bestimmung seiner konkreten Ichhaftigkeit gerade auf die gespeicherten körperlichen Engramme verwiesen ist. Dem einsamen Robinson Crusoe in der Zirbeldrüse wird alles fremd, insbesondere das ihm doch unmittelbar zukommende leibliche Geschehen. Es steht als Peripherie des Anderen den Modalitäten seines Seins gegenüber. Erst in der Revision dieser Konstitution gelangt Descartes zu einer unverbrüchlichen Verknüpfung von Leib und Geist; er beweist sich und anderen damit, daß seine Philosophie kein melancholisches Projekt sein soll. In der Hinwendung zu Strukturen von Alltag und Begehrensucht Descartes Möglichkeiten des Schreibens, die sich der Sprachformalisierung entziehen.

Daß das Begehren in einer Sprachordnung bestimmbar und lenkbar wäre in der vollen Tiefe seiner Prozesse ist eine Behauptung, die selbst Sprache ist und ein Begehren ausspricht. Dabei geht es nicht mehr um die Gegenüberstellung von den leidenschaftsanfälligen Aktivitäten der Einbildungskraft und und den ihr zur Kontrolle einzuschreibenden begrifflichen Strukturen. Im Werk von Rousseau zeigt sich exemplarisch

ein Übergang, der die überlegene Kohärenz und Allgemeinheit der Sprache und Schrift dementiert. Waren für Locke noch die Worte als Zeichen der Ideen verständlich, so ermöglichen sie bei Rousseau gerade die Denkfähigkeit. Ihre Souveränität ist nach seinem Lebenszeugnis dahin, obwohl er sie um so verzweifelter anruft und beschwört. Die Hoffnung auf die Depräsentation des Leibes in der Sprache zugunsten einer Ökonomie seiner Repräsentationen und imaginären Prozesse führt zu der Einsicht, jedesmal das Gegenteil erreicht zu haben: die Sprache und die Schrift sind Komplizen der unbewußt-virulenten Prozesse von Leib und Strebungen geworden. Nachzuvollziehen bleibt in der Sprache das Negativ ihrer Genese: Rousseau schafft sich im sprachlosen Raum des Naturzustandes einen linguistischen Null-Zustand und eine genutzte konstruktive Leere. Als Geschichte findet er Sprache und Leidenschaften in gegenseitig sich stimulierender Verkettung vor. Diese lebt von einer Leere des abwesenden Leibes und füllt sie in der Präsenz von metaphorischen und metonymischen Verkettungen der Signifikanten aus. Der Leib ist unausgewiesener Akteur, denn Rousseau gesteht ihm im Naturzustand ebensoviel Triebhaftigkeit zu, wie zum Überleben der Menschheit gerade notwendig ist. Den Leib wieder einzuholen bedeutet für Rousseau, eine moralisch-pathetische Resomatisierung anzubahnen. Der leidende Leib ist das Pendant von vorgeblicher Naturferne. Er ist eine sich geltend machende Intensität, die deshalb nicht der Beherrschung zu unterwerfen ist, weil sie schon eine doppelte Relation in sich trägt: als Verfehlung und Strafe, als Glücksverlangen und Leiden. Der leidende Leib ist Restriktion und Renaturalisierung. Akteur in ihm ist ein Anderer. Entlastet von der Pflicht, moralische Verantwortung als Ich dieses Leibes zu übernehmen, kann Rousseau hier die diskursive Beherrschung und Signifikanz außer Acht lassen, denn ein Anderer spricht. Doch letztlich zeigt sich wieder eine Figur, die auch der Zulassung erotischer Strebungen bei Rousseau zur Grundlage dient: Rousseau hört das Begehren eines Anderen und läßt sich passiv darauf ein. Sein Bekenntnis, daß

Leidenschaften keine Konstante der Naturausstattung sind, bezeichnet genau diesen Punkt: Leidenschaft ist die Sprache des Anderen. Als eigene Sprache verliert sich ihr Subjekt. Dieses Verlieren ist vorgebildet in der Abweisung der Präsenz des Leibes.

Rousseau hat durch dieses Scheitern in einer Sprachphilosophie die immanente Zerrissenheit der Versuche, zur Kritik der historischen Vernunft und ihrer Verfallsformen Leib und Natur als vorgeblich sprach- und theoriefreie Referenten zu bemühen, gezeigt. Jegliche Wiedergewinnung einer vorprädikativen Einheit des Leibes als Einfachheit des Naturzustandes muß scheitern. Der Versuch, sie über eine äußere Relation im Sprechen des Anderen als selbst Schweigender zu restituieren,scheitert an der Unmöglichkeit, Kommunikation zu sprachfreien referentiellen Prozessen bei ihrem Rezipienten zu machen. Auch das Gegenstück ist daraus zu ersehen: der Rekurs auf den stammelnden Leib der Natur als vorgebliche Erfülltheit angesichts der Leere der vernünftigen Sprachformen verbietet sich.

Schon Rousseaus Sprachkonzeption legt nahe, daß sprach- und regelgeleitete Abstraktionen dem Leib und dem Begehren als gegenständliche überhaupt nicht konträr gegenübertreten können. Die Illusion solcher rationalistischer Träume schafft in Verkennung ihres zur Unbewußtneit werdenden Begehrens die Grundlage der eigenen Hintergehbarkeit. Diese Unbewußtheit bearbeitet Rousseau schon in dem Punkt, daß er registriert, wie die Sprache alle Macht von einem Anderen erhält. Im Sinne von Spinoza ist sie darin Mangel, daß sie ihr eigenes Negativ miteinschließt. Die höchste Form der Äquivalenz (conatus sive essentia) verabschiedet bei Spinoza das Problem der Abwesenheit.Für Rousseau kann es eine solche Lösung allerdings nicht geben, denn wenn der Andere spricht und das eigene Schweigen gefordert ist, muß die Verdoppelung unaufhebbar sein. Rousseau spricht diese Situation gegen den Grundirrtum aus, daß philosophische Sprachspiele

auf einen einzigen lokutionären Akt beschränkbar sind. An den pluralen Strukturen der Sprache bricht sich die Indifferenz der unterstellten Eindeutigkeit; die Vielschichtigkeit zeigt Rousseau exemplarisch am Leben des Leibes und der Leidenschaften in der Sprache. Relevanzen verschiedener Art sind herzustellen, um die Wege der untergründigen und im Privaten restringierten Sprach- und Begehrungsprozesse nachzeichnen zu können. Die wesentlichen Referenten, die die Orthostruktur des ganzen Modells bereitstellen sollen, gliedert Rousseau wohlweißlich aus diesem Spektrum aus: die Natur ist nicht konstruktiv zu erfassen, ebenso ist die Tugend als Phänomen der inneren Stimme allem eingegeben und darin vorausgesetzt.

Die erfüllten Augenblicke der leiblichen Präsenz sind jedesmal Übergänge. Als reine Gegenwärtigkeit entziehen sie sich der sprachlichen Fixierung und der zeitbildenden Prozesse der Einbildungskraft in der Regie des Begehrens. (Wir haben sie bei Descartes und Spinoza rekonstrukieren können). Etwas Unvorhergesehenes passiert, weder antizipierbar noch sprachlich eingrenzbar. "Weil die Intensität eine asynthetische Bewegung, eine mehr oder weniger komplexe Bewegung ist, aber jedenfalls so schnell, daß die von ihr erzeugte Fläche in jedem ihrer Punkte "Dies" und "Nicht-Dies" zugleich ist."[82] Die "Plötzlichkeit" als Generation des "gefährlichen Augenblicks"[83] ist eine Form der sprachverweigernden Mystik, die allein in die Welt des Leibes als erfüllte Präsenz zurückführt.

Das Bewußtsein ist darin das zusammenbrechende Intérieur. Aber nicht die Faktizität dieser Dekomposition, sondern einzig der Charakter der unmittelbaren Begegnung führt zum Aussetzen des

---

82) Jean-Francois Lyotard, Ökonomie des Wunsches. Bremen 1984, S. 32

83) Karl Heinz Bohrer, Plötzlichkeit. Zum Augenblick des ästehtischen Scheins. Frankfurt 1981, S. 43 ff

leeren Kreisens um die Sehnsucht nach erfüllter Präsenz. Als sentimentale Naturvorstellung bleibt die Unauflöslichkeit der Zerrissenheit in Kraft. Sie ist Gebaren im Angesicht des sich Entziehenden.

Die Prinzipien des Leibes in der Schrift

"Jede Behandlung eines räumlichen Körpers als eine endliche Oberfläche schafft Blasphemie."[84] Jean-Francois Lyotard

"Es wäre der Triumph der Philosophie, wenn es ihr gelänge, Licht auf die dunklen Wege zu werfen, deren sich die Vorsehung bedient, um die Ziele, die sie sich in Bezug auf den Menschen gesetzt, zu erreichen; wenn es ihr gelänge, Lebensregeln zu formulieren, die dem von den Launen jenes ihn angeblich tyrannisch gängelnden Wesens hin- und hergeworfenen unseligen Zweibeiner den Schlüssel zur Deutung der Pläne eben dieser Vorsehung in die Hand gäben und ihm den Weg wiesen, den er beschreiten müßte, um den bizarren Einfällen jenes blinden Waltens zu wehren, für das man zwanzig Namen hat, ohne daß man es bisher zu definieren vermochte."[85] Donatien Alphonse Francois Marquis de Sade

---

Kann der Schlüssel der Triebe und des Leibes in der Sprache liegen? Die Vorsehung ist blind und dennoch sehend: sie weiß nicht um die Gegenwart und soll dennoch die Zukunft bestimmen. Ihre Blindheit wird in der menschlichen Unbewußtheit noch potenziert: sie stellt zwanzig Namen dorthin, wo sie nichts erkennt und nicht einmal die Namen selbst in eine definitorische Ordnung zu bringen vermag. Klarheit kann nicht in endlos produktiven Fluchtbewegungen der Sprache er-

---

84) Lyotard, Ökonomie des Wunsches. S. 119

85) Marquis de Sade, Justine oder Vom Mißgeschick der Tugend. Frankfurt 1981, S. 5

reicht werden; keine theoretische Explikation kann jemals den Schleier heben, der zwischen Worten und Leibern eine Grenze zieht. Das geschriebene und gesprochene Wort wird gegenüber den Leidenschaften keine souveräne Stellung erlangen können, wenn es diese auch wider Willen repräsentiert und die Distanzierung des Lesers oder Hörers als heimlichem Mitakteur und Komplizen unmöglich macht.[86]

"Unglaubliche Verirrung des Geistes bei dem Wollüstling, der nichts sehen und nichts hören kann, ohne es sofort nachahmen zu wollen."[87] Die Philosophie ist dieser Mimesis in der Regie der Triebe als prinzipien- und regelgeleitetes Wissen übergeordnet: "Und so sollten alle weisen Leute sein; der Samen darf die Prinzipien weder diktieren noch leiten, es ist Sache der Prinzipien, die Art zu regeln, wie man den Samen verspritzen soll. Und ob man steif sei oder nicht, die Philosophie muß, unabhängig von der Leidenschaft, immer dieselbe bleiben."[88]

Dafür muß sie gelernt werden, was bei Sade eben mehr bedeuten muß als die intellektuelle Vermittlung von Wissen. Sades Boudoir und die Schule der Ausschweifung auf Schloß Silling sind hermetisch abgeriegelte Intérieurs nach "der Art jener Stätten ..., denen die Schulen der antiken Philosophie ihre Namen verdanken: Akademie, Lyzeum, Stoa."[89] "Philosophie wird zum Diskurs über die Wollust"[90] in einem Rahmen, der die Handlung aus einem Prinzip nach Maßgabe der Philosophie exerzieren wird.[91] Durch die Sünde näher zu

86) Angela Carter, Sexualität ist Macht. Die Frau bei de Sade. Reinbek 1981, S. 23

87) Marquis de Sade, Die Hundertzwanzig Tage von Sodom oder die Schule der Ausschweifung. Dortmund 1983[4], Teil II, S. 164

88) Sade, a.a.O., II, S. 144

89) Jacques Lacan, Kant mit Sade. In:
Lacan, Schriften II. Olten/Freiburg 1975, S. 135

90) Arno Baruzzi, Sade. In:
Baruzzi (Hg), Auflärung und Materialismus im Frankreich des 18. Jahrhunderts. München 1968, S. 135

91) Sade, Sodom. II, S. 25

Gott zu gelangen: diese Polemik Luthers wird hier zur Blasphemie des abwesenden Gottes in der Welt. Die Einverleibung in die Maschinerie der Lust duldet keine Residuen und Ausflüchte, Mandevilles Gesellschaft der Schurken bleibt allein.Der Eintritt in die Schule ist ein fundamentaler Abschied. In Verkehrung der Perspektiven von Hobbes und Rousseau bedeutet dieser Übergang keine Absicherung einer gesellschaftlichen Rechtsstellung, die die Selbsterhaltung garantieren könnte: "Bedenket, daß wir euch durchaus nicht als menschliche Wesen betrachten, sondern lediglich als Tiere, die man für den Dienst, den man von ihnen erhofft, ernährt, die man jedoch vertilgt, wenn sie diesen Dienst verweigern."[92] Schon nach den Worten Rousseaus[93] muß sich der Mensch ganz geben,doch Sade spitzt diese Situation zum Extrem zu: "Ohnmächtige und gefesselte Wesen, einzig zu unserer Lust bestimmt, ihr bildet euch hoffentlich nicht ein, daß die ebenso lächerlichen als übertriebenen Rechte, die man euch in der Welt einräumt, euch auch an diesem Orte zugestanden werden."[94]

Nicht die Lust ist die Folge einer ihr vorgelagerten Person, die sich selbst erhalten muß, sondern die Person folgt den Prozessen der Begierde als "Ohnmacht des Subjekts"[95] nach.

---

92) Sade, Sodom. I, S. 78

93) Sade war eifriger Leser von Rousseau. In seinem Nachlaß findet sich dessen Werkausgabe.

94) Sade, Sodom I. S. 75. Siehe dazu:
Ulrich Anacker, Natur und Intersubjektivität. Elemente zu einer Theorie der Aufklärung. Frankfurt 1974, S. 63: "Intersubjektivität, auf der Basis der Natur verstanden, ist bei Sade durch das Recht des Stärkeren konstituiert ... Der Schwache, so sagt er, gehört zum System der Natur, welches immer nach dem Gesetz von Druck und Stoß funktioniert. Dieses Gesetz, nach dem sich die Körper bewegen, ist zugleich das Gesetz, nach dem Individuen miteinander verkehren."
Sade bezieht sich hiermit auf:
Paul T. d'Holbach, System der Natur oder von den Gesetzen der physischen und moralischen Welt. Berlin 1960

95) Lacan, a.a.O., S. 145. Lacan interpretiert Sade und Kant in diesem Punkt zusammen. Wir werden bei der Bearbeitung von Kants Philosophie darauf zurückkommen.

Sades Begierde ist Sprache. Der ganze Aufbau der 120 Tage von Sodom ist den Klassifikationssystemen etwa eines Linné nachgebildet: Sowohl der Rahmen als auch die speziellen Aktionen unterliegen einem prinzipiellen Reglement, das die Personen total einfaßt. Nur so kann die mechanische Funktionskontinuität gesichert werden; jeder Entzug aus der Maschine wird mit drakonischen Strafen geahndet, "Der Libertin ist Modellschöpfer, so wie er Diätetiker, Architekt, Dekorateur, Regisseur usw. ist."[96] Er ist Zeichenregulator: die Einschreibungen umfassen sowohl die genaue Planung der Mahlzeiten wie die Be-Zeichnung der Leiber der Opfer mit preußischen Uniformen,[97] Farbbändern zur Fixierung der Eigentumsrechte und sexuellen Geschichte bis hin zu den in die Haut eingebrannten Zeichen.[98] "Da die Sprache analytisch ist, kann sie den Körper nur erfassen, wenn sie ihn zerstückelt. Der Körper als Ganzes ist außerhalb der Sprache, nur Körperteile können in den Schreibprozeß eingehen. Um einen Körper sichtbar machen zu können, muß man ihn entweder verlagern, in der Metonymie seiner Kleidung brechen oder auf einen seiner Teile reduzieren."[99]

Die Sprache ist Kern und Motor von Sades Lustmaschine. "Im allgemeinen darf nur das geschehen, was bereits in den Erzählungen (die jede Orgie einleiten) vorgekommen ist. Ich finde, dies ist eine sehr weise Beschränkung unserer Begierden, und wir gewinnen mehr an Wollust, wenn wir uns mit unseren Handlungen nach dem Verlauf der Erzählungen richten."[100] Die Sprache ermöglicht das Prinzip, die Körper der Libertins folgen ihm nach: als "geradezu berufsmäßiger Wollüstling"[101], als kalte und phlegmatische Galane[102].

---

96) Roland Barthes, Sade, Fourier, Loyola. Frankfurt 1974, S. 27

97) Sade, Sodom. I, S. 164

98) Sade, Justine. S. 73: "gepeitscht" habe ich sie bei mir aufgenommen, gezeichnet will ich sie davonjagen."

99) Barthes, a.a.O., S. 146

100) Sade, Sodom. II, S. 52

101) Sade, Sodom. II, S. 33

102) Sade, Sodom. I, S. 148

Alles geschah mit "gewohntem Phlegma",[103] der Tagesbericht, dessen Abfassung als Protokoll wesentlich ist, rühmt, daß die Aktionen "mindestens so ausschweifend wie gewöhnlich"[104] waren. Die Schule der Ausschweifung ist alles andere als die Wiedereinholung einer nicht-restringierten Präsenz des Leibes und der Triebe. Auch ist sie keine Bereitstellung von erhitzten Bildern für die Einbildungskraft, die zu bloßer mimetischer Nachvollziehbarkeit verführen sollen. Die Einschriften der Kontrolle in die Einbildungskraft hat niemand strenger durchgeführt als Sade. Das Problem der Einbildungen spielt er dem Leser zu und erringt darin einen moralisch verstehbaren Sieg: "Die Menschen sind dem Feuer ihrer Einbildungskraft preisgegeben, und würden wir alle Schleier lüften, so unternähmen wir eine allgemeine Verderbnis der Sitten. Wir würden unsere Mitbrüder in Christo zu allen Verirrungen verlocken, zu denen solche Schilderungen hinführen."[105] Die Grenze der Sprache denotiert die Hierarchie des Systems und zeichnet die Libertins als Herren aus. "Wer spricht, wer über die Gesamtheit des Sprachsystems verfügt, ist Herr. Wer schweigt, wer durch eine viel absolutere Verstümmelung als die der erotischen Marter von jeglichem Zugang zum Diskurs abgeschnitten ist, da er noch nicht einmal das geringste Recht hat, das Wort des Herrn zu empfangen, ist das Objekt."[106]

Die Objekte werden mit militärischer Präzision angeordnet. Die Maschine als konstruktiver Prototyp der Natur wird nicht durch das Begehren unterlaufen, sondern soll dieses selbst nach den regulierenden Funktionen von Imperativen und Maximen sein. Für Sade wie für Nietzsche bedeutet es zwar den "Verlust der Verluste, die feine Reizbarkeit einzubüßen und die stoische harte Haut mit Igelstacheln dage-

---

103) Sade, Sodom. II, S. 7
104) Sade, Sodom. I, S. 232
105) Sade, Sodom. II, S. 72
106) Barthes, a.a.O., S. 38

gen geschenkt zu bekommen"[107] - doch kommt hier jede sentimentale Anklage nicht mehr in Betracht: Der Stoizismus hat Leib und Organ unwiderruflich die Härte und Konsistenz aufoktroyiert, die Sydenham und andere noch als Therapie zur Absicherung der forensischen Person verstanden wissen wollten. Der Leib darf durch hysterische und hypochondrische Nischen hier ebensowenig die Funktionseingliederung des Einzelnen unterlaufen wie in Rousseaus Pädagogik.

Die Maschine als Gruppe ist die Auflösung der Metapher des Leviathan und die Realisierung ihres Begehrens. "Die Maschine toleriert keine Einzelgänger, keiner bleibt außerhalb ... die totale Maschine ist ein ausgewogenes ... und offenes System: sie wird vom Auslösen aller Teile definiert ... die sich miteinander verbinden, als wüßten sie ihre Rolle auswendig und als müßte an keinem Punkt improvisiert werden."[108] Diese Maschine ist ebenfalls Sprachgenerator: beschreibbar wie eine Skulptur, anzuordnen wie eine Bedienungsanleitung es vorschreibt, programmiert wie eine Kette von harmonisch-prästabilierten Funktionen, zeitlich abgestimmt wie ein Uhrwerk, jederzeit protokollierbar in der quantitativ rekonstruierenden Weise der Mathematik. Sade steht im Gegensatz zu La Mettrie, dessen Maschine eher als eine offene Formation zukunftsbezogener Erkennbarkeit verstanden werden muß. Seine positiven Referenzen finden sich bei Condillac und Holbach:

"Wenn die Kunst, große Massen zu bewegen, ihre Gesetze in den Fähigkeiten des Körpers und in den Hebeln hat, von denen unsere Arme Gebrauch zu machen gelernt haben, so hat die Kunst des Denkens ihre Gesetze in den Fähigkeiten der Seele und in den Hebeln, von welchen unser Geist in gleicher Wei-

---

107) Friedrich Nietzsche, Die fröhliche Wissenschaft. Stuttgart 1976, S. 205

108) Barthes, a.a.O., S. 174

se Gebrauch zu machen gelernt hat. Folglich muß man diese Fähigkeiten und diese Hebel ins Auge fassen."[109] Lust und Unlust sind die einzigen Kontrolleure in diesem System der Bedürfnisse, das auch die geistigen Prozesse miteinschließt; nach Condillacs Intention folgt die Praxis dieser Logik automatisch nach, sofern sie nicht durch Vorurteile blockiert ist.[110] Die Regelhaftigkeit soll in der Natur schon ihre Grundlage finden: "Die verschiedenen Systeme der Dinge, oder, wenn man so will, ihre verschiedenen Naturen hängen von dem Hauptsystem ab, von dem großen Ganzen, von der universellen Natur, zu der sie gehören und mit der alles Existierende notwendig verbunden ist."[111] Holbach attestiert jedem Menschen seine eigene Sprache, da er im System eines situationsbezogenen materialistischen Sensualismus darin einen Schutz gegen Vorurteile sieht.[112]

Für Sade fungieren die naiven, moralisch-sentimentalen Gestalten wie seine tugendhafte Justine als Beispiel dieser Vorurteile. Sie sind einer Moral hörig, die deswegen nichts sein kann, da sie nicht im Sinne einer unmittelbar sensualistisch verstehbaren Empfindung eingegeben ist. Diese Absage an Rousseau und den englischen "moral sense"[113] bricht

---

109) E. B. de Condillac, Die Logik oder Die Anfänge der Kunst des Denkens. Berlin 1959, S. 4

110) Hans Barth, Wahrheit und Ideologie. Frankfurt 1974, S. 46 ff

111) Holbach, a.a.O., S. 17

112) Anacker, a.a.O., S. 58

113) Für Shaftesbury sind die Triebe der menschlichen und tierischen Natur die eigentliche Grundlage des Sittlichen. Sie können jedoch pervertiert werden. Als gesellschaftsbezogene "Reflexionsaffekte" bezieht er sie auch auf die elaborierten Strukturen der Kommunikation von Alter und Ego. Die Verwirklichung der Moral verlangt letztlich die systematisch-harmonische Konstitution der natürlichen Organisation des moral sense, die ungeachtet aller gesellschaftlicher Antagonismen als unverlierbare Basis möglich ist. Shaftesbury, Eine Untersuchung über die Tugend. Leipzig 1905
Siehe auch:

ebenfalls mit harmonisierenden Naturvorstellungen.[114] Der Körper als "Werkzeug ohne jedes Geheimnis"[115] ist gesellschaftliches Produkt und Vermittlung von Arbeit.

Die Empfindsamkeit aller Materie ist Quelle von Lastern und Tugenden; ihre Differenzierung ist interpretatorischer Gewaltakt der Gesellschaft am Leibe. Erziehung und Gewohnheit schaffen Institutionen der Körpermaschine. Die Übereinstimmung der Organe und der Bahnen des Nervenstromes wird durch die Absehung von der Empfindsamkeit betrogen und physiologisch verdreht. Die Gewalt stumpft ab. Pädagogische Programme zur Erzielung eines kalten phlegmatischen Naturells (Mandeville) schaffen Massen von nur mittelmäßig empfindungsfähigen Menschen, die sich um so eher den gesellschaftlichen Sanktionierungen möglicher Überschreitungen antizipatorisch durch Passivität und moralische Indifferenz entziehen: dabei hat jedoch gerade das kalte phlegmatische Naturell die Position erreicht, mit den Mitteln der Einschränkung gegen diese zu agieren. Das Verbrechen gewinnt die Anwaltschaft der Natur. Allerdings wird hier nicht eine natürliche Sensibilität wieder eingeholt, sondern die Depotenzierung körperlicher Lust wird sie immer wieder in der Verhärtung exakt geplanter Verbrechen spielen müssen, ohne jemals im Wesentlichen etwas anderes zu sein als Kalkül und Sprache.

Francis Hutcheson, Erläuterungen zum moralischen Sinn. Stuttgart 1984, S. 69: "So scheint kein Teil der Gründe, die immer von Moralisten benutzt wurden, durch die Annahme eines moralischen Sinns außer Kraft gesetzt worden zu sein. Und dennoch können ohne einen moralischen Sinn weder unsere Vorstellungen von der Moralität noch der Begriff der Vernunftgemäßheit expliziert werden." David Hume, Eine Untersuchung über die Prinzipien der Moral. Stuttgart 1984, S. 225: "Da nun Tugend ein Endzweck um ihrer selbst willen, ohne Entgelt oder Belohnung, lediglich um der unmittelbaren Befriedigung willen, die sie gewährt, erstrebenswert ist, so muß notwendigerweise irgend ein Gefühl vorhanden sein, an welches sie rührt, eine innere Neigung oder ein inneres Empfinden, oder wie immer man es sonst nennen mag, das zwischen dem moralisch Guten und Bösen unterscheidet und das sich dem einen zuwendet und das andere verwirft."

114) Jean Paul Sartre, Marxismus und Existentialismus. Reinbek 1979, S. 93

115) Simone de Beauvoir, Soll man Sade verbrennen? Reinbek 1983, S. 34

Die Grenze und ihre gleichzeitige Übertretung exerzieren die Sprach-Einbindung des Leibes in das Maschinensystem der Lust. Als Montage aus dem Baukasten von Stellungen und mechanischen Zuordnungen ergeben sich arbeitsteilige Konglomerate von Körpern, die die Stratifizierung der Gesellschaft bis ins Extrem wiederholen. Eingespannt in den Kreislauf der Gesamtformation ist ein inneres Wesen der Einzelobjekte hinfällig; auch die Kommunikation der Opfer-Objekte untereinander muß unterbleiben, um Devianzen im Modell zu verhindern. Die arbeitsteilige Rentabilität schafft jedoch keinen Mehrwert, der jemals über die sprachliche Vorlage hinausgehen könnte. Die Lust etabliert bei Sade eine körperliche Kommunikation der Leere. Darin wird der Körper reflexiv. Wenn es bei Spinoza gerade keine der geistigen Reflexivität als idea ideae analoge Körperaufsplitterung gibt, so zeigt Sade hier - darin Ansätze der Philosophie der Aufklärung gleichsam gegen ihre unausgesprochenen Reservationen kehrend - die Unhintergehbarkeit dieser Doppelung. Die Lust und die Sexualität können nur um den Preis der Verleugnung der Sprache eine ungebrochene leibliche Präsenz unterstellen:

"Nicht im Genuß besteht das Glück, sondern in der Begierde, im Zerbrechen der Schranken, die diesen Begierden entgegensteht. Hier findet sich alles, hier brauche ich nur zu wünschen, um zu haben, aber ich gestehe, seit ich hier bin, habe ich meinen Saft nicht ein einziges Mal wegen der Objekte, die da sind, verspritzt, sondern stets nur derjenigen wegen, die nicht da sind."[116] Werden diese Figuren des leeren Begehrens der Maschine zum Anlaß für mimetische Näherungen und Einbildungen genommen, so kann Sade darin den Gegenpol seiner Aufklärung entdecken. Die Einbildungskraft ist schon Wiederholung des unbewußt bleibenden Absenz des Körpers und verläßt das Terrain der Aufklärung. Ihre Passivität als Rezeptivität in der Regie eines Anderen degradiert für Sade die einzig mögliche Autonomie in der Fixierung der Prinzipien der Sprache.

---

116) Sade, Sodom. I, S. 212

Die Schrift setzt die Maschine aus den zerstückelten Fragmenten der durch Bezeichnung herausgehobenen Teile des Körpers zusammen.Die Maschine ist die synthetische Leistung zur Erfassung der Lust als Kommunikation. Wenn sie überhaupt ein Produkt erstellen soll, so reduziert es sich doch immer auf die sprachlich fixierte Menge von Möglichkeiten. Deren Prinzipien schreiben den Objekten ihre Gesetze als universelle Kombinatorik und als anatomische Zerstückelung vor. Der Körper ist zwischen diesen Dimensionen eingespannt:

"Nie", so sprach der eine von beiden (Chirurgen), "wird man eine genaue Kenntnis dieses Teiles der Anatomie erlangen, wenn er nicht auf das Sorgfältigste an einem Versuchsobjekt von zwölf oder dreizehn Jahren beobachtet wird, welche in eben dem Augenblick geöffnet wird, in dem der Schmerz in die Nerven tritt. Es ist eine Schande, daß läppische Erwägungen derart den Fortschritt der Wissenschaft aufhalten... Nun gut, das heißt, daß ein Individuum geopfert wird, dafür aber werden Millionen gerettet ... Ist der Mord kraft Gesetzes etwas anderes als der, welcher durch unsere Operation begangen wird?"[117]

"Der Staat, der alles im großen sieht, kümmert sich herzlich wenig um den einzelnen, solange die Maschine läuft."[118] "Das sadesche Thema ist ein politisches Thema... Die Häuser der Ausschweifung sind Institutionen des Staates und wie diese haben sie die indirekte oder wesentliche Aufgabe, die Libido auf den Kreis des politischen Körpers zu übertragen."[119] Die Selbsterhaltung als fundamentales Postulat der Aufklärungsmoral verliert ihre begründende Stellung. Erkennt man die Leistungen und den Zwang des großen Leviathan an - und das muß man nach Sade -, so werden die Auf-

---

117) Sade, Justine. S. 71

118) Sade, Justine. S. 21

119) Lyotard, a.a.O., S. 139

lösungen der einzelnen Bürger als Monaden in keinem Punkt deutlicher ausgesprochen als in den stets äußerlich bleibenden Verhältnissen im Rahmen einer Physik des Sozialen.[120] Ihr setzt sich nichts mehr entgegen: sie hat die Macht und schafft sie sich jederzeit neu. Sie ist aufgeklärt und kann Bedenken gegen die Legitimierung des Mordes physikalisch entkräften: es steht nicht in der Macht des Menschen, Leben und Materie letztlich zu vernichten. Den kleinen Formwechsel müssen die Opfer dann schon in Kauf nehmen, sofern sie sich nicht wehren können. Im Grunde ist er ja auch nicht neu für sie: er spiegelt und baut auf der Leere des abwesenden Leibes, der jeder Disponibilität und eingeschriebenen Zeichenoperation gegenüber gefügig sein soll. Hier zeigt sich am Leibe eine Struktur der Aufklärung, die Horkheimer und Adorno exemplarisch formuliert haben:

"Da die Vernunft keine inhaltlichen Ziele setzt, sind die Affekte alle gleich weit von ihr entfernt. Sie sind bloß natürlich. Das Prinzip, demzufolge die Vernunft allem Unvernünftigen bloß entgegengesetzt ist, begründet den wahren Gegensatz zwischen Aufklärung und Mythologie... Alle Kraft der Natur wurde zur bloßen,unterschiedslosen Resistenz für die abstrakte Macht des Subjekts."[121] Und selbst das Subjekt gerät bei Sade in diese Verfahrensweise: Die Libertins sind getreu der historischen Situation des Adels im Frankreich von Ludwig XV[122] in ihren gesellschaftlichen Einflußmöglichkeiten zunehmend desavouiert. Ihre soziale Funktion ist der Einkauf von Ämtern und Würden, ihre Nachkommenschaft sind die der Langeweile und Melancholie entfliehenden Libertins. In Sades Geheimorten ist die soziale Stellung bekräftigt.[123] Das Subjekt erlangt konsequent höchstene ei-

---

120) Max Horkheimer, Theodor W. Adorno, Dialektik der Aufklärung. S. 86

121) Horkheimer, Adorno, a.a.O., S. 81

122) Wolf Lepenies, Melancholie und Gesellschaft. S. 43 ff

123) "... aber der Finanzier war mit seinem Saft nicht verschwenderisch." Sade, Sodom. I, S. 150

ne Funktion des Regulators in einer Maschinerie, die längst sein Inneres geworden ist. Eingespannt zwischen den Funktionen einer Megamaschine und den Mikroabläufen der körperlichen Maschine nach Maßgabe zeitgenössischer Anatomie und Physiologie ist der Leib eine ortlose Größe in einer Null-Dimension als Übergang. Schon die Radikalität Rousseaus bereitet Sade vor: "Der Wilde, der niemanden braucht und nichts auf der Welt begehrt, kennt und will auch kein anderes Land kennen als seins. Wir aber brauchen das zivilisierte Leben und können nicht darauf verzichten, Menschen zu fressen."[124]

Rousseau selber unterläuft diese Totalität der Einverleibung. Der Naturzustand ist Residuum einer potentiell existierenden Reserve. Für Sade sind Äußerungen des Mitleides und der Einbildungskraft nur Perversionen des allgemeinen Gesetzes und bezeichnen die Sünde des aufgeklärten Menschen schlechthin.[125] "Das Schema, von dem Rousseaus Denken niemals abgewichen ist, läßt sich ... folgendermaßen charakterisieren: Das Mitleid ist angeboren, aber in seiner natürlichen Reinheit ist es keine Eigentümlichkeit des Menschen, sondern ist dem Lebendigen ganz allgemein eigen. Es ist "eine so natürliche Tugend, daß nicht selten auch bei Tieren Anzeichen davon zu bemerken sind. Nur und erst mit der Einbildungskraft kommt dieses Mitleid in der Menschheit zu sich selbst, steigt zur Leidenschaft, zur menschlichen Sprache, zur Repräsentation empor und bringt die Identifikation mit dem anderen als anderem Ich hervor. Mit der Einbildung wird das Mitleid menschlich."[126] Doch wird auch in Rousseaus Schriften das Mitleid der Ökonomie der Selbsterhaltung nachgeordnet und im Rahmen der Selbstliebe verstanden. Eine Identifikation mit dem Leidenden ist daher auszuschließen; die sympathetischen Prozesse der leiblichen Kommunikation kommen nicht zur Geltung, da das Mitleid sich der Einbildungskraft und der Repräsentation verdankt, die eine unaufhebbare Distanzierung einführen.

---

124) Rousseau, Emil. S. 500

125) Horkheimer, Adorno, a.a.O., S. 91

126) Derrida, Grammatologie. S. 316

"Daß freilich Philosophie unvorsichtig die Lust an der Härte ausplauderte, hat sie für jene verfügbar gemacht, die ihr das Geständnis am wenigsten verziehen."[127] Sade formulierte die Position der ins Vernichtende gesteigerten Herrschaftsstrukturen im Inneren der Modellzugriffe der Aufklärung auf den menschlichen Leib. Der einzige Schutz für die bei ihm nicht zugegebene Selbsterhaltung ist die Stellung als Akteur. Wenn auch alle Menschen dem Henker ausgeliefert werden müssen, so ist der Henker selbst seines Lebens sicher, denn er ist der letzte, der bleibt, und jegliche Art von Selbstmord ist bei Sade verpönt.

Aber ist Sade auch ein Anderer als der Autor seiner Schriften? Sades Werke sind Anklage und Blasphemie. Immer wieder bezeichnet er Szenen in der Duplizität religiöser Metaphorik bzw. verlagert sie in Kirchen und Beichtstühle, in Klöster und auf Altäre. "Man könnte eine direkte Linie von der Pastoral des 17. Jahrhunderts hinüber zu ihrer Projektion in der Literatur, zumal in der "skandalösen" Literatur ziehen. Sag alles, wiederholen die Beichtväter: "nicht nur ... das vollständig vollbrachte unkeusche Werk ..., sondern ... auch alle unreinen Berührungen, alle unreinen Blicke und alle unehrbaren Reden ..., alle unkeuschen Gedanken." Sade verschärft diese Aufforderung in einer Sprache, die unmittelbar Traktaten der Seelenführung entnommen zu sein scheint."[128] Sade legt eine Konfession als Autor ab und widerruft sie als Person. Aus der Zelle in Vincennes schreibt er an Madame de Sade:

"Ja, ich bin ein Libertin, ich gebe es zu, ich habe alles ersonnen, was man in diesem Genre ersinnen kann, aber ich habe gewiß nicht alles ausgeführt, was ich ersonnen habe, und ich werde es gewiß niemals ausführen."[129] Er beeilt sich, gegen sein Bild als Autor aufzulisten: Sade als Retter eines

---

127) Horkheimer, Adorno. a.a.O., S. 93

128) Michel Foucault, Sexualität und Wahrheit. Frankfurt 1983, S. 32

129) Marquis de Sade, Der Henker und sein Opfer. Hg. D. Hoffmann. Darmstadt/Neuwied 1983, S. 37

Desserteurs, Sade als Erhalter des Eigentums seiner Kinder, Sade als Retter eines Kindes unter Einsatz seines eigenen Lebens.

Eine Stellung in einem Tribunal der französischen Revolutionsregierung wird dieser Sade aufgeben, weil er sich weigert, ein Todesurteil auszusprechen. Er bezahlt das mit seiner eigenen erneuten Inhaftierung. Der Bruch ist offen sichtbar: Sade hat geschrieben, daß die Todesstrafe moralisch unbedenklich und im Staate von großem Nutzen sei. Sein eigenes Tun spricht gegen seine Schrift.[130]

Sades Stimme ist nicht die Schrift. Sein Schriftleib ist Signum eines Gefangenen, der im Interieur seiner Zelle die Aufklärung der Macht als Akteur dieser Macht in den Zeichen betreibt. Sade hat in ihnen deutlich gemacht, daß eine naive Präsenz des Leibes nicht mehr als Rückzugsbasis dienen kann. Im Anschluß an die sozialen Austauschprozesse einer Megamaschine nach den gesetzesorientierten Zuweisungen der Schrift ist er Objekt von Herrschaft geworden. Die Aufnahme des Residuums der körperlichen Lust in die Gesamtformation der Macht löst die Privatheit als widerständiges Element auf. Sade zeigt parallel dazu einen Übergang der Sprachformen zur Schrift: Die stimmhafte Kommunikation etwa unter den Opfer-Objekten ist zu unterbinden, da sie eine nicht-erfaßbare Privilegisierung gegen das Prestige von allgemeinen Vorschriften ist. Die bei Sade vorgängig verordnete Exzentrierung des Einzelnen in der Regie einer ihn verpflichtenden Sprachform ist der Übergang zur Schrift. Ohne Ansehen leiblicher Besonderheiten sollen die Einzelnen ihre Existenz nur noch in der Nötigung einer erzwungenen gesellschaftlichen Synthese finden dürfen.

---

130) Sade, Franzosen, noch eine Anstrengung, wenn ihr Republikaner sein wollt. In:
Sade, Der Henker und sein Opfer. S. 190 ff

Polemisch ist bei Sade lediglich, daß er diese Strukturen von Übergängen gerade dem konkret vorgestellten Menschen auf den Leib schreibt. Der Schrecken einer Beraubung jeglicher leiblicher Reserve, die diesen Machtmodalisierungen zu entrinnen hofft, ist die Aufklärung über die als total beschriebene Einbindung des menschlichen Körpers in das System der Gesellschaft. Neu ist bei Sade an diesem Punkte nur die Zerstörung der Residuen und Ausflüchte. Auch wenn der Bürger, etwa im Sinne von Hobbes, seine Leidenschaften nur noch als abzuweisende Verrücktheiten erfährt, wo er sie nicht in die bürgerlichen Verkehrsformen integrieren kann, so hat er sie wenigstens noch als potentielle Rückgriffsmöglichkeit. Bei Sade soll gerade diese verschwinden. Die Gewalt der Zuweisungen steigert jetzt die Zerstörung des Leibes und seiner Ausdruckspräsenzen ins Unerträgliche, indem sie noch den zerstörerischen Charakter zur Lust rechnen muß. Sade liefert tatsächlich eine Zusammenfassung der Bewegung leiblicher De-Präsentation unter dem Interesse der Herrschaft, die wir in den thematischen Gruppierungen unserer Skizzen beschrieben haben.

In der Realisierung ihres Begehrens, das aus der tradierten versöhnlichen Metaphorik herausgelöst nun die globale Preisgabe des Leibes und allen Lebens am Punkte der Zuspitzung der Macht offenbart, verdichten sich die projezierten Ordnungssysteme zu einer unhintergehbaren Selbstpräsenz des Anderen, buchstäblich gesehen des Todes. Der Atem der Stimme und die Präsenz des Leibes vergehen gleichzeitig. Die Schrift konterkariert die aufgehobene Nähe in den unfruchtbaren Versuchen, sie durch gewaltsame Konstruktionen und Anordnungen in eigener Regie wieder einsetzen zu wollen.

"Woran übt aber die Schrift selbst, in ihrem nicht-phonetischen Moment, Verrat? Am Leben. Gleichzeitig bedroht sie den Atem, den Geist und die Geschichte als Selbstbezug des Geistes. Sie ist deren Ende, Endlichkeit und Paralyse."[131)]

---

131) Jacques Derrida, Grammatologie. S. 47

Die Schrift re-realisiert das Verlorene nicht mehr, jedoch der Mensch als ihr Unterworfener (auch produzierend unterworfener) bleibt die potentielle Anfechtung von Seiten ihrer Grenzen her. "Haben wir nicht das Recht erkämpft, alles zu sagen?"[132], so redet Sade in der Schrift. Wohl noch nicht, denn er wird sein Leben in Zellen und Irrenhäusern beschließen und auf die Schrift und ihre leibliche Stummheit gezwungenermaßen eingeschränkt bleiben.

---

132) Sade, Franzosen, noch eine Anstrengung... a.a.O., S. 187

D. Die Philosophie des Leibes bei Immanuel Kant

D.1. Der Leib in der Erkenntnis

Der Leib in der Erkenntnis

Das sogenannte vorkritische Werk Kants etabliert die reichste und verweisungsträchtigste Philosophie des Leibes in der Aufklärung. Daß sie mit der kopernikanischen Wende der "Kritik der reinen Vernunft" ihre Relevanz eingebüßt hätte, ist eine Versicherung, die sich angesichts aufweisbarer Problemkonstanten[1] und ihrer diskursiven Verlagerungen als einseitig erweisen wird.

Unter Rückgriff auf Positionen von Lukrez, mit deutlicher Sympathie für einen sensualistisch geprägten Materialismus und in offenkundiger Nähe zu fundamentalen Sätzen Spinozas formuliert Kant seine Philosophie des Leibes:

"So ist es doch gewiß, daß der Mensch, der alle seine Begriffe und Vorstellungen von dem Eindrucke her hat, die das Universum, vermittelst des Körpers, in seiner Seele erreget, sowohl in Ansehung der Deutlichkeit derselben, als auch der Fertigkeit, dieselben zu verbinden und zu vergleichen, welche man das Vermögen zu denken nennet, von der Beschaffenheit dieser Materie völlig abhängt, an die der Schöpfer ihn gebunden hat."[2] Kant begründet eine prinzipielle Korrelation von Körperbildung und Fähigkeiten[3], wobei er dieser die Priorität einräumt im Hinblick auf Genese und Vollkommenheit der Prozesse: "Es befindet sich in der Vollkommenheit des menschlichen Verstandes keine solche Proportion und Ähnlichkeit, als etwa in dem Bau des menschlichen Körpers."[4] Das wirkliche Dasein des Körpers[5] verbürgt die

1) Friedrich Kaulbach, Leibbewußtsein und Welterfahrung beim frühen und späten Kant. KS 54/73, S. 464

2) Kant, Allgemeine Naturgeschichte und Theorie des Himmels. A. 180 Ich zitiere Kant, wo nicht anders angegeben, nach der Werkausgabe, Hg. W. Weischedel. Frankfurt 1968

3) Kant, a.a.O., A 181

4) Kant, Gedanken von der wahren Schätzung der lebendigen Kräfte. A VIII

5) Kant, Principiorum primum cognitionis metaphysicae nova dilucidatio S. 493

Möglichkeit einer gesünderen Philosophie, die darauf verzichten kann, die Einbildungskraft mit "künstlich ersonnenen Wirbeln müde zu machen"[6], noch besteht dann die Gefahr, daß der sich dem Beifalle beugende Verstand[7] den Verführungen der projezierten Ordnungssysteme unterliegt. Die Anmaßungen solcher Zuweisungen gegen die Präsenz leiblicher Bestimmungen versucht Kant nach Maßgabe eines juristischen Prozesses zurückzuweisen:

"Wir befinden uns also jetzo in dem Lande der Erfahrungen, ehe wir aber darin Besitz nehmen können, müssen wir erst gewiß sein, daß diejenigen Ansprüche vertilgt werden, welche ein gegründetes Recht hierauf zu haben vorschützen, und uns aus diesem Gebiete verdrängen wollen."[8]

Für den "mundus sensibilis" verbürgt die Anwesenheit des Leibes auch ein grundsätzliches Korrektiv gegen die Strukturen der Abstraktionen, die ihn nicht mehr in sich bergen und auf vielfältige Weise in eine Verleugnung eintreten, die sich auf abgehobene Ordnungsstrukturen kapriziert. Kant entdeckt noch in dieser Flüchtigkeit des Leibes die doch unentrinnbar zugrundeliegenden Realitäten seiner Anwesenheit: "Das natürliche Begehrungsvermögen, das der menschlichen Erkenntniskraft eingepflanzt ist, richtet sich nicht nur auf Gegenstände, sondern auch auf die verschiedenen Vorstellungen, die dem Verstand vorschweben können. Sofern wir uns demnach selbst als die Urheber der Vorstellungen, die im gegebenen Fall die Beweggründe der Wahl in sich begreifen, empfinden, so daß wir ausgezeichnet imstande sind, ihnen unsere Aufmerksamkeit zu widmen, zu entziehen oder sie anderswohin zu wenden, und uns infolgedessen bewußt sind, nicht

---

6) Kant, Gedanken von der wahren Schätzung, A 65

7) Kant, a.a.O., A 48

8) Kant, a.a.O., A 227
Das juridische Element von Kants Vorgehen auch in seiner Naturphilosophie bearbeitet:
Friedrich Stentzler, Die Verfassung der Vernunft. Berlin 1984

allein in Übereinstimmung mit unserem Begehren nach den Gegenständen zu streben, sondern auch die objektiven Gründe selbst nach Belieben mannigfach vertauschen können, insofern können wir uns kaum enthalten anzunehmen, die Hinneigung unseres Willens sei von jedem Gesetz frei und ohne feste Bestimmung. Allein, wenn wir uns bemühen, richtig zu empfinden ... so werden wir uns leicht überzeugen können, daß folglich das Begehren so und nicht anders gelenkt wird".[9)]

Die Absicherung einer leiblich verschränkten Realität noch im Aufweis ihrer sich zur Leibferne gerierenden Täuschungen führt für Kant zu der Möglichkeit, den menschlichen Körper in die Bestimmungen von Begehren, Einbildungskraft und Abstraktion miteinzubeziehen. Gegen die "Methodensucht, die Nachahmung des Mathematikers"[10)] und ihr Abdriften in leere Metaphysik mobilisiert Kant eine qualitativ verstandene Sinnlichkeit: "Schwerlich würde wohl jemand seine ganze Glückseligkeit auf die angemaßte Richtigkeit eines metaphysischen Beweises wagen, vornehmlich wenn ihm lebhafte sinnliche Überredungen entgegen stünden. Allein die Gewalt der Überzeugung, die hieraus erwächst, darum eben, weil sie so sinnlich ist, ist auch so gesetzt und unerschütterlich, daß sie keine Gefahr von Schlußreden und Überzeugungen besorget, und sich weit über die Macht spitzfindiger Einwürfe wegsetzt."[11)] Kant macht hier natürlich auch Unzulänglichkeiten geltend, denn ein agnostizistisches Projekt der Leibgrundlegung nimmt er nicht in Angriff. Doch seine Aufweise der untergründigen Präsenz des Leibes formulieren eine polemische Spitze gegen die selbstherrlichen Verabschiedungen seiner Präsenz im Rahmen einer rationalistisch gefaßten Aufklärungsphilosophie. Der Wechsel der Wertzuweisungen wird deutlich an dem Punkte, wo Kant hinsichtlich des Traumes und des Unbewußten die polemische Gegenposition gegen Leibniz und Hobbes bezieht:

---

9) Kant, Princ. prim. cogn., S. 463

10) Kant, Der einzig mögliche Beweisgrund zu einer Demonstration des Daseins Gottes. A 4 f

11) Kant, a.a.O., A 87

"Indessen wird dadurch, daß man gar zu leicht ans Schließen geht, ohne vorher durch Aufmerksamkeit auf verschiedene Fälle jedesmal dem Begriffe seine Bedeutung gegeben zu haben, in diesem Falle ein vermutlich großes Geheimnis der Natur übergangen: nämlich, daß vielleicht im tiefen Schlafe die größte Fertigkeit der Seele im vernünftigen Denken möge ausgeübt werden, denn man hat keinen andern Grund zum Gegenteil, als daß man dessen sich im Wachen nicht erinnert, welcher Grund aber nichts beweist."[12)]

Leibliche Subjektivität kann in ihrer De-Präsentation letztlich doch nie hintergehbar sein. Kant findet ein Kriterium der Bezugnahme zwischen diesen beiden Formen im Aufweis von "Negationen, Abwesenheiten und Schranken"[13)] vor und bearbeitet dieses Problem in seinem Versuch, die negativen Größen in die Weltweisheit einzuführen. Der bislang beachteten logischen Entgegensetzung (logische Repugnanz) gesellt er die Realpugnanz zu, die stattfindet, wenn zwei Dinge als positive Gründe gegeneinander wirken und sich aufheben.[14)]

"Die Verneinung, in so ferne sie die Folge einer realen Entgegensetzung ist, will ich Beraubung (privatio) nennen; eine jede Verneinung aber, in so ferne sie nicht aus dieser Art von Repugnanz entspringt, soll hier ein Mangel (defectus, absentia) heißen. Die letztere erfordert keinen positiven Grund, sondern nur den Mangel desselben; die erstere aber hat einen wahren Grund der Position und einen eben so großen entgegengesetzten."[15)] So werden in der Welt der Körper entgegengesetzte Kräfte nicht zu einem Punkt etwa der Ruhe führen können, der sich zu einem Nichts verflüchtigt. Beide oppositionellen Kräfte sind in ihrer Aktion und in ihrem Resultat Bejahung und somit nicht zu überschreitende Anwesen-

---

12) Kant, Untersuchung über die Deutlichkeit der Grundsätze der natürlichen Theologie und der Moral. A 87

13) Kant, Versuch einiger Betrachtungen über den Optimismus. A 5

14) Kant, Versuch den Begriff der negativen Größe in die Weltweisheit einzuführen. A 13

15) Kant, a.a.O., A 17 f

heit. Das Nichts, von Kant das Zero genannt, ist in einer unterschiedlichen Struktur verankert:

"Eine jede Abstraktion ist nichts anderes, als eine Aufhebung gewisser klarer Vorstellungen, welche man gemeiniglich darum anstellt, damit dasjenige, was übrig ist, desto klärer vorgestellt werde. Jedermann weiß aber, wie viel Tätigkeit hiezu erfordert wird, und so kann man die Abstraktion eine negative Aufmerksamkeit nennen, das ist, ein wahrhaftes Tun und Handeln, welches derjenigen Handlung, wodurch die Vorstellung klar wird, entgegengesetzt ist, und durch die Verknüpfung mit ihr das Zero, oder den Mangel der klaren Vorstellung zuwege bringt. Denn sonst, wenn sie eine Verneinung und Mangel schlechthin wäre, so würde dazu eben so wenig Anstrengung einer Kraft erfordert werden, als dazu, daß ich etwas nicht weiß, weil niemals ein Grund dazu war, Kräft nötig ist."[16)]

Die Insistenz auf den grundlegenden Charakter der subjektiven Leiblichkeit ist eine Gegenstrategie gegen die abstraktiven Übersteigungen und ihre resultativen Doppelstrukturen einer Verneinung und Verkennung. Zwar ergibt sich für Kant hier nicht die Möglichkeit gesicherter Zugriffsweisen im Hinblick auf Unterschiede des leiblichen Geschehens, da die darin vorausgesetzten gleichartigen Empfindungen aufgrund der verwickelten Strukturen der Leiblichkeit nicht aufweisbar sind. Jedoch hält seine Bearbeitung an der durchgängigen Positivität der Bejahung fest: so ist ihm etwa Unlust kein Mangel, sondern negative Lust[17)]; Verabscheuung ist negative Begierde, und Haß ist negative Liebe.[18)] Nur wenn in der Seele kein Grund der Bewegung vorhanden ist wie etwa in der Gleichgültigkeit, kann von Ruhe gesprochen werden. Die Formen der signifizierenden Einbindungen des Leibes und das Bereitstellen von etwaigen abstraktgereinigten Deviaten kann jedoch nur um den Preis einer Verkennung diese Ruhe sein.

---

16) Kant, a.a.O., A 43

17) Kant, a.a.O., A 22

18) Kant, a.a.O., A 26

Der Leib als absolute Position

Realität ist für Kant Position und Relation. Die in kritisch-verkehrender Absicht der Fortführung von Leibniz' Ansätzen physisch verstandenen Monaden sowie der Leib haben eine raumschaffende Kraft, die der reinen Quantifizierung eines geometrischen Raumes vorgelagert wird. "Nun steht's mir frei, meinen Gesichtskreis so sehr zu erweitern als ich will, und meinen Körper in Beziehung auf immer entferntere Umkreise zu betrachten, und ich begreife, daß mein Urteil von der Bewegung und der Ruhe dieses Körpers niemals beständig sei, sondern sich bei neuen Aussichten immer verändern könne."[19] Kant realisiert hier Strukturen, die Leibniz im Sinne eines Leib-Apriori zwar angedeutet, jedoch wieder zurückgenommen hat.[20] Geometrische Orientierungen sind auf den Leib bezogen.[21] Dieser ist bei Kant jedoch deutlich mehr als nur der Nullpunkt eines dreidimensionalen Koordinatensystemes. Über den hier erzeugten Begriff der Gegenden im Raume[22] sind qualitative Unterschiede anzusiedeln. Kant weist darauf hin, daß der Leib in eine linke und eine rechte Seite geteilt ist, daß die Haarwirbel auf dem Kopf von der Linken zur Rechten gehen. Die rechte Hand ist ein nur inkongruentes Gegenstück zur Linken. "Da das verschiedene Gefühl der rechten und linken Seite zum Urteil der Gegenden von so großer Notwendigkeit ist, so hat die Natur es zugleich an die mechanische Einrichtung des menschlichen Körpers ge-

---

19) Kant, Neuer Lehrbegriff der Bewegung und Ruhe. A 3

20) Siehe dazu unsere vorangehende Bearbeitung der Philosophie von Leibniz und
A. O. Apel, Das Leibapriori der Erkenntnis. a.a.O.

21) Friedrich Kaulbach, Immanuel Kant. Berlin/New York 1982, S. 85 f
Kant hat diese Grundlegungen auch später beachtet. Exemplarisch in: Kant, Was heißt: Sich im Denken orientieren?

22) Kant, Von dem ersten Grunde des Unterschiedes der Gegenden im Raum. S. 995

knüpft, vermittelst deren die eine, nämlich die rechte Seite, einen ungezweifelten Vorzug der Gewandtheit und vielleicht auch der Stärke vor der Linken hat."[23] Diese "augenscheinlichen Unterschiede" bezieht Kant auf die "wahren Unterschiede" des "absoluten und ursprünglichen Raumes."[24]

Doch aus dieser Stellung des Leibes resultieren für Kant auch Gefährdungen, denen zu begegnen ist. So ist die Organisation des Leibes sowohl von Seiten der Natur als auch der gesellschaftlichen Umgangsformen her angreifbar. Diese Devianzen bearbeitet Kant unter Ausnutzung der vorher geleisteten Theoreme. Die besondere Zuspitzung seiner Ansätze erweist sich an dem Punkt, an dem er versucht, leibliche Störungen und Krankheiten zur Aufklärung von leeren metaphysischen Positionen einzusetzen.

---

23) Kant, a.a.O., S. 1000
In den Disziplinen der Neurologie, Psychologie und Psychoanalyse hat diese Unterscheidung experimentelle Bestätigung gefunden.
Siehe dazu:
Michael S.Gazzaniga, The Split Brain in Man. Scientific American 217, 2pp 24 - 29. (Aug. 1967)
Joseph E. Bogen, The Other Side of the Brain: An Appositional Mind. Bulletin of the Los Angeles Neurological Societies, 34, No. 3, p. 135 - 162 (July 1969)
Karl R. Popper, John C. Eccles, The Self and Its Brain, a.a.O., bes. S. 350 ff

24) Kant, a.a.O., S. 1000
Kant ergänzt und parallelisiert diesen Aufweis später folgendermaßen: "Sich im Denken überhaupt orientieren heißt also: sich, bei der Unzulänglichkeit der objektiven Prinzipien der Vernunft, im Fürwahrhalten nach einem subjektiven Prinzip derselben bestimmen."
Kant, Was heißt: Sich im Denken orientieren? A 310 Anmerkung.

Die Metaphysik der verneinten und des kranken Leibes

Im "Versuch über die Krankheiten des Kopfes"[25] beschreibt Kant, wie darin zuerst und unbemerkt der Körper leidet und sekundär zu Phänomenen wie zweideutigen Verkehrtheiten, Liebesgrillen, aufgeblasenem Wesen und vorgeblich tiefsinnigen Grübeleien führt. Kant will hier keine korrekte Anamnese erbringen: er spricht nur die grundlegende Option für Störungen im Gehirn- oder Magentrakt zur Erklärung aus.[26] Die "wilden Unordnungen des gestörten Gehirns"[27] und etwaige Verankerungen in abgestorbenen Organen sind therapeutisch kaum oder nicht zu bessern und können für Kant darum in der Bearbeitung übergangen werden. Die Ordnungen der Folgeerscheinungen des gestörten Kopfes allerdings verdienen ein allgemeines philosophisches Interesse, da mit ihrer Aufklärung mehr geleistet wird, als eine simple medizinische Einordnung wahrhaben möchte. Denn hier entdeckt Kant eine Folie zur Kritik von Schwärmerei und chimärenhafter Metaphysik, die sich gerade einer Verkennung leiblicher Grundlagen verdanken und auf bemerkenswerte Weise mit den zu kritisierenden Seiten der bürgerlichen Gesellschaft konform sind: "In der bürgerlichen Verfassung finden sich eigentlich die Gärungsmittel zu allem diesem Verderben, die, wenn sie es gleich nicht hervorbringen, gleichwohl es zu unterhalten und zu vergrößern dienen."[27] Die Analyse muß also erweitert werden: nicht nur der Arzt im engeren Sinne ist gefragt, auch der Philosoph. Dieser wird gegen die formalen Absicherungen der etablierten Diskurse zu seiner Verwunderung sich auf der Seite des Therapeuten wiederfinden: "Doch möchte ich ehrenhalber den Philosophen (vom Bemühen um die Genesung, d. Autor) nicht gerne ausschließen, welcher die Diät des Gemüts verordnen könnte ... Zur Erkenntlichkeit würde der Arzt

---

25) Kant, Versuch über die Krankheiten des Kopfes.

26) Kant, a.a.O., A 30
Aufschlußreich ist hier auch die Reihe der angeführten Beispiele, die auf eine innere Verschränkung verweist.

27) Kant, a.a.O., A 29

seinen Beistand dem Philosophen auch nicht versagen, wenn dieser bisweilen die große, aber immer vergebliche Kur der Narrheit versuchte. Er würde z. E. in der Tobsucht eines gelehrten Schreiers in Betrachtung ziehen: ob nicht katharktische Mittel, in verstärkter Dose genommen, dagegen etwas verfangen sollten. Denn da nach den Beobachtungen des Swifts ein schlecht Gedicht bloß eine Reinigung des Gehirns ist, durch welches viele schädliche Feuchtigkeiten, zur Erleichterung des kranken Poeten, abgezogen werden, warum sollte eine elende grüblerische Schrift nicht auch dergleichen sein?"[28)]

Die Folgeerscheinungen dieser leiblichen Störungen betreffen die Verkehrtheit der Erfahrungsbegriffe, die in Unordnung gebrachte Urteilskraft sowie die in Ansehung allgemeinerer Urteile verkehrt gewordene Vernunft.[29)] "Der Verrückte ist ein Träumer im Wachen."[30)] Damit hat Kant den Punkt bezeichnet, daß unbewußte Strukturen hier zum Ausdruck kommen. Sie gipfeln in der Anfechtung, die darin beschlossen liegt, daß die Bereiche bewußten leiblichen Austausches mit ihren Konnotationen von grundlegender Orientierung und empfindungsbezogener Objekthaftigkeit überboten werden von Ähnlichkeitsrelationen, die eine "schöpferische Dichtungsfähigkeit mit in die Empfindung einzeichnet."[31)] Damit führt sie zur Depräsentation primärer leiblicher Bezüge, die der Unbewußtheit verfallen. Kant siedelt nun für Traum und Wachen keine per se differenten Gesetzmäßigkeiten an; er hat sogar nach der oben zitierten Stelle dem Traum eine hervorragende und keineswegs schon verstandene Stellung zuerkannt. Führt der Traum jedoch zu einer erzwungenen Ab - senz des Leibes nach Maßgabe von Krankheiten und ihren sekundären Repräsentationen, so stellt sich das Problem der Absicherung einer leiblich verankerten Realität gegen die Chimären mit neuer Schärfe.

---

28) Kant, a.a.O., A 30

29) Kant, a.a.O., A 22

30) Kant, a.a.O., A 23

31) Kant, a.a.O., A 22

Insbesondere wird der Hinweis auf noch nicht erschlossene körperliche Ätiologien angesichts der Produkte einer Einbildungskraft, die den Leib nicht mehr als positiven Verweis in sich bergen kann, zu einem Problem. Auch Kant selbst ist davon grundlegend betroffen.

Im Falle der "phantastischen Gemütsbeschaffenheit", vor allem der Hypochondristen[32] kann der Leib einer grundlegenden Dissoziation unterworfen sein, da täuschende Empfindung "das Nervengewebe in allerlei Teilen des Körpers unstet durchwandert."[33] Als Vorgriff auf unsere spätere Bearbeitung sei schon hier vermerkt, daß Kant sich selbst als Hypochonder beschrieben hat und in diesem Zusammenhang seine bedeutendsten schriftlichen Selbstbekenntnisse vorlegt. Doch zurück zu unserem Problem: wie kann der Leib ein positiver Grund der Aufklärung angesichts der Devianzen seiner ihn verleugnenden und umdichtenden Einbildungen sein, wenn die körperliche Verankerung und Genese dieser Prozesse selbst nicht gesichert ist? Kann angesichts dieser Unbestimmtheit noch rechtens von einer absoluten Position die Rede sein, wenn sie doch der Auflösung ihrer Anfechtungen gegenüber theoretisch hilflos bleibt?

Den Ertrag und die Weiterführung dieser Ansätze leistet Kant in der Schrift "Träume eines Geistersehers, erläutert durch die Träume der Metaphysik." Hier liegen sowohl erste deutliche Anzeichen für die spätere kritische Philosophie als auch eine letzte Konzentration seiner vorkritischen Theorie der Leiblichkeit begründet. Angesichts der oben vorgestellten Problemlage gehe ich davon aus, daß das kein Zufall ist.

---

32) Kant, a.a.O., A 25. Zu erinnern ist an unsere Ausführungen über die Leiden des sozialen Körpers in der Skizze I, insbesondere an die Zitate von Michel Foucault.

33) Kant, a.a.O., A 25

Ein längeres Zitat soll zunächst in Kants Philosophie des Leibes einführen:

"Ich weiß wohl: daß das Denken und Wollen meinen Körper bewege, aber ich kann diese Erscheinung, als eine einfache Erfahrung, niemals durch Zergliederung auf eine andere bringen und sie daher wohl erkennen, aber nicht einsehen. Daß mein Wille meinen Arm bewegt, ist mir nicht verständlicher, als wenn jemand sagte, daß derselbe auch den Mond in seinem Kreise zurückhalten könnte; der Unterschied ist nur dieser: daß ich jenes erfahre, dieses aber niemals in meine Sinne gekommen ist. Ich erkenne in mir Veränderungen als in einem Subjekte was lebt, nämlich Gedanken, Willkür etc. etc. und, weil diese Bestimmungen von anderer Art sein, als alles, was zusammengenommen meinen Begriff vom Körper macht, so denke ich mir billigermaßen ein unkörperliches und beharrliches Wesen. Ob dieses auch ohne Verbindung mit dem Körper denken werde, kann vermittelst dieser aus Erfahrung erkannten Natur niemals geschlossen werden. Ich bin mit meiner Art Wesen durch Vermittlung körperlicher Gesetze in Verknüpfung, ob ich aber auch sonst nach andern Gesetzen, welche ich pneumatisch nennen will, ohne die Vermittlung der Materie in Verbindung stehe, oder jemals stehen werde, kann ich auf keinerlei Weise aus demjenigen schließen, was mir gegeben ist."[34)]

Kants Erkenntnis des Innen des Leibes kann keine Einsicht sein. Dazu müßte sie auf nachvollziehbaren Prozessen beruhen, die ihre Grundlage darin finden, daß den Sinnen etwas gegeben ist. Mit dieser Unterscheidung führt Kant eine fundamentale Trennung ein: Der Leib als Inneres der Subjektivität ent-

---

34) Kant, Träume eines Geistersehers, erläutert durch Träume der Metaphysik. A 122
"Pneumatologie" ist ein Ausdruck der Schulphilosophie zur Bezeichnung des Wesens des Geistes. Siehe:
F. Kaulbach, Immanuel Kant. S. 78, Anm.

spricht nicht den auf äußerer Erfahrung fußenden Bestimmungen des Körpers als Objekt.[35] Aus dieser Dissoziation ergibt sich die Aufgabe, die Beziehungen beider auf mögliche Einsicht kritisch zu scheiden.

"Wo ich empfinde, da bin ich. Ich bin ebenso unmittelbar in der Fingerspitze wie in dem Kopfe. Ich bin es selbst, der in der Ferse leidet und welchem das Herz im Affekte klopft. Ich fühle den schmerzhaften Eindruck nicht an einer Gehirnnerve, wenn mich mein Leichdorn peinigt, sondern am Ende meiner Zehen. Keine Erfahrung lehrt mich, einige Teile meiner Empfindung von mir entfernt zu halten, mein unteilbares Ich in ein mikroskopisch kleines Plätzchen des Gehirnes zu versperren, um von da aus den Hebezeug meiner Körpermaschine in Bewegung zu setzen ... meine Seele ist ganz im ganzen Körper und ganz in jedem seiner Teile."[36]

Kant geht diesen Spuren der Unmittelbarkeit nach und beschreibt die Leibregionen von spezifischen Aktivitäten: das Mitleid bewegt die Eingeweide, Bangigkeit und Freude werden im Herzen gespürt, aus der Erfahrung der Anstrengung des Denkens wird die Seele im Hinblick auf ihren "Sitz" im Gehirn "erschlossen".[37] Einen Rechtsgrund für die Bereitstellung von Modellen und Erkenntnissen kann ein solcher Rückbezug allerdings nicht erbringen. Auch positiv zitierte Ansätze aus der Physiologie (Kant beruft sich auf Haller und Phänomene der Irritabilität gegen den Mechanismus Boerhaaves) werden schnell zu faulen Erklärungen. Auch wenn Stahl hier gegen

---

35) Hier formuliert Kant eine Position, die grundlegend für das Werk von Arthur Schopenhauer werden soll. Dieser unterscheidet den Leib als unmittelbar Bekanntes, verschränkt mit dem Willen, und den Leib als Objekt unter Objekten, unterworfen den Gesetzen der Kausalität. A. Schopenhauer, Die Welt als Wille und Vorstellung. Bd. I. Wiesbaden 1972, S. 118 ff

36) Kant, a.a.O., A 19 f

37) Kant, a.a.O., A 22

den Iatromechaniker Hoffmann Recht eingeräumt bekommt, so bleibt bei Kant doch die fundamentale Differenz beachtet: die Unmittelbarkeit der Präsenz leiblicher Subjektivität im Hier und Jetzt ist nicht in hypostasierte Formen einer vorgeblichen Einsicht übersetzbar. Wird ein solcher Versuch unternommen, so verläuft er sich in den Bahnen der Schwärmerei und der Traumhaftigkeit. Einsicht bedeutet, den Punkt zu realisieren, der die attestierte Privatheit leiblicher Subjektivität unwiderruflich überschritten hat. Wir leben als Menschen in einer gemeinsamen Welt, und die Anforderungen eines möglichen Wissens sind nur in dieser Öffentlichkeit grundzulegen. Daran schließt sich die Frage an, wie den Einbildungen, die als Blendwerk die innere leibliche Subjektivität nach außen verlagern, zu begegnen ist.

Der Mensch ist Einheit der Person in einem Körper. Analog zu seiner später noch zu besprechenden grundlegenden Konzeption von Attraktion und Repulsion verortet Kant hier den Antagonismus von Eigenheit und Gemeinschaftlichkeit. Die Person bedeutet, daß ein fremder Wille gegenwärtig ist, der als Nötigung die Abhängigkeit von der Regel des allgemeinen Willens verbürgt und ihre Verankerung in einer Geistesgemeinschaft auch als allgemeine und gewöhnliche Erfahrung bezeichnet. Moralität und Intersubjektivität können ihre vollständige Wirkung nicht im Bereich der leiblichen Präsenz haben:

"Denn die Vorstellung, die die Seele des Menschen von sich selbst als einem Geiste durch ein immaterielles Anschauen hat, indem sie sich im Verhältnis gegen Wesen von ähnlicher Natur betrachtet, ist von derjenigen ganz verschieden, da ihr Bewußtsein sich selbst als einen Menschen vorstellt, durch ein Bild, das seinen Ursprung aus dem Eindrucke körperlicher Organen hat, und welches im Verhältnis gegen keine andere als materielle Dinge vorgestellt wird. Es ist demnach zwar einerlei Subjekt, was der sichtbaren und unsichtbaren Welt zugleich als ein Glied angehört, aber nicht eben dieselbe Person, weil die Vorstellungen der einen, ihrer ver-

schiedenen Beschaffenheit wegen, keine begleitenden Ideen von denen der anderen Welt sind."[38]

Diese Vorstellung seiner selbst als Person ist kein anschauender Erfahrungsbegriff und verdankt sich dem Erschliessen. Die fundamentale Ungleichartigkeit von Vorstellungen des geistigen und des leiblichen Lebens erzwingt eine Grenzziehung als Nötigung, gegen die vergesellschafteten Begriffe höherer Vernunft, die sozusagen ein körperliches Gewand tragen, die auf Aufklärung beruhende Regel des allgemeinen Willens nicht in dieser metaphorischen Einfassung zu verdunkeln.

Insofern wird der Nachweis erzwungen, festzustellen, was die Körpermaschine überhaupt wahrzunehmen und zu leisten in der Lage ist. Im Rückbezug auf Descartes Theorie der Engramme favorisiert Kant letztlich doch mechanische Erkläruungsansätze. Verläßt die Einbildungskraft als produktiv-dichtende das legitime Territorium der "Kopien", so bringt sie das Gleichgewicht der darauf fußenden weiteren Verstandesbearbeitungen durcheinander. Sie bringt Vorstellungen hervor, die ihrer Natur fremd sind und nicht mit den theoretisch eingrenzbaren Operationen einer in die allgemeine Welt integrierten Körpermaschine in Übereinstimmung zu bringen sind. Diese dunklen Vorstellungen und ihre Traumhaftigkeit verletzen, wie ja auch schon Hobbes grundlegend formuliert hat, jegliche Verbindlichkeit, indem sie das Verhältnis von Objekten und Körper-Personen korrumpieren.

Daraus ergeben sich für Kant mehrere Neuorientierungen. Für die Entwicklung seiner kritischen Philosophie ist der transzendental fundierte Ansatz einer Metaphysik als Wissenschaft von den Grenzen menschlicher Vernunft von Bedeutung.[39] Auch die Unterscheidung von apriorischen und a posteriorischen Formen der Erkenntnis weist auf seine spätere Philosophie

---

38) Kant, a.a.O., A 48

39) Kant, a.a.O., A 115. Vgl.:
Kant, KrV B 25

hin.[40] Doch bemüht Kant hier auch noch Erklärungsansätze aus einer Physiologie:

So verbindet er eine überbordende Reizbarkeit der Organe mit der Entstehung des Blendwerkes der Einbildung und führt das Beispiel von Fiebervisionen an. Die letztlich ungesicherten körperlichen Ätiologien dieser Störungen als Träume der Metaphysik offenbaren sich an dem Punkt, wo Kant ihnen gegenüber nur noch auf den Verbalradikalismus und die zwanghaften Formen gesellschaftlicher Abwehr und Eingrenzung rekurrieren kann:

"Daher verdenke ich es dem Leser keineswegs, wenn er, anstatt die Geisterseher vor Halbbürger der anderen Welt anzusehen, sie kurz und gut als Kandidaten des Hospitals abfertigt, und sich dadurch alles weiteren Nachforschens überhebt. Wenn nun aber alles auf solchen Fuß genommen wird, so muß auch die Art, dergleichen Adepten des Geisterreichs zu behandeln, von derjenigen nach den obigen Begriffen sehr verschieden sein, und da man es sonst nötig fand, bisweilen einige derselben zu brennen, so wird es itz gnug sein, sie nur zu purgieren."[41]

Der Leib in der kritischen Philosophie

Kant hat in seiner Philosophie des Leibes kein Kriterium gewinnen können, das eine besondere Stellung in Bezug auf mög-

40) Kant, a.a.O., A 93 Vgl.:
Hartmut Böhme, Gernot Böhme, Das Andere der Vernunft. Frankfurt 1983, S. 250 ff. Die Verf. gehen auf die Vorgeschichte dieser Kant-Schrift ein und erbringen den Nachweis, daß sie in wesentlichen Teilen eine Selbst-Auseinandersetzung Kants im Medium einer Art "Zwillingsbruder", den er in Swedenborg gefunden hat, ist. Auch der Hinweis, daß die Aufklärungsphilosophie sich oft im Widerspruch zu Schwärmern und Phantasten etabliert hat, ist von Bedeutung.(S. 245 ff) Vgl. dazu die doppelgesichtige Position von Leibniz: "Einige haben sich sogar eingebildet, der Mensch hätte im Stande der Unschuld ebenfalls die Gabe der Durchdringung gehabt. Heißt das nicht, alle Vorstellungen der Dinge auf den Kopf stellen?" Leibniz an Clarke, 5. Brief, S. 186 "Denn was das himmlische Schauen der seligen Geister angeht, so ist es mit den Funktionen ihrer verklärten Körper ... wohl verträglich." Leibniz, Die Lehre vom einigen, allumfassenden Geiste. S. 60

41) Kant, a.a.O., A 72

liche Einsichten begründet und spezifiziert. Auch seine Versuche, durch den Verweis auf krankhafte körperliche Störungen die Anfechtungen eines herzustellenden vernünftigen Wissens einzugrenzen, haben sich letztlich nur als Wille ausgesprochen, der Intersubjektivität und ihren institutionellen Formen der Medizin diese Devianzen mitunter recht handgreiflich zu unterstellen.[42)]

Kant wird in seiner Wende zur kritischen Philosophie auf diese leibbezogenen Verweise sukzessive verzichten und sie durch eine formale Absicherung einer Struktur der Sinnlichkeit, die eine Fortführung des äußerlich thematisierten Körpers als zugewiesene Subjektivität der Erkenntnissituation ist, ersetzen. Schon in seiner Definition der Sinnlichkeit im Unterschied zum Intelligiblen geht diese generalisierte Fassung des Zusammenhanges von Körper und Objekt konstitutiv ein:

"Sinnlichkeit ist die Empfänglichkeit eines Subjekts, durch die es möglich ist, daß sein Vorstellungszustand von der Gegenwart irgendeines Objekts auf bestimmte Weise affiziert wird. Verstandesausstattung (Vernunftausstattung) ist das Vermögen eines Subjekts, durch das es vorzustellen vermag, was, aufgrund seiner Beschaffenheit, nicht in seine Sinne eindringen kann."[42)] Der Gegenstand der Sinnlichkeit ist Erscheinung als Phänomenon, der des Verstandes das Ding, wie es ist, als Noumenon.[43)] Beide sind als Stoff und Form unverbrüchlich miteinander verknüpft, obwohl "eine jede dieser Erkenntnisse das Zeichen ihrer Herkunft (bewahrt):"[44)] Kant spricht schon in dieser Schrift den Übergang aus, der die Leiblichkeit - hier reduziert zur Sinnlichkeit - in die Posi-

---

42) Kant bewegt sich hier allerdings in weitverbreiteten Praktiken und Erklärungsmustern seiner Zeit. Vgl.: Michel Foucault, Wahnsinn und Gesellschaft. Werner Obermeit, Das unsichtbare Ding, das Seele heißt. Frankfurt 1980, S. 45 ff

43) Kant, De mundus sensibilis atque intelligibilis forma et principiis. § 3

44) Kant, a.a.O., § 5

tion eines Zuträgers setzt: "Denn die Empfindungen rufen diese Handlung der Erkenntniskraft hervor, fließen aber nicht auf die Anschauung ein, und es ist hier nichts anderes angeboren als ein Gesetz des Gemüts, nach welchem es, was es von der Gegenwart des Gegenstandes her empfindet, auf bestimmte Art vereinigt."[45]

Die besondere Situation und Veranlassung zu dieser Scheidung drückt Kant folgendermaßen aus: "Alle Methode der Metaphysik in Bezug auf das Sinnliche und das Intellektuelle geht vorzüglich auf diese Vorschrift zurück: man müsse sich ängstlich (!, d. Autor) hüten, daß die einheimischen Grundsätze der sinnlichen Erkenntnis nicht ihre Grenzen überschreiten und das Intellektuelle affizieren."[46] So kann Kant die Absetzung der Unterscheidung von sinnlichen Erkenntnissen, die unter dem Schein von intellektuellen auftreten, als Aufweis erschlichener Axiome leisten und aufweisen, wie sie am "Makel ihrer Ursprünge kranken."[47]

Zur vollen Deutlichkeit entwickelt Kant diese Position jedoch erst in der "Kritik der reinen Vernunft". Dabei ist zu beachten, daß die Entstehung der kritischen Philosophie die vorangegangene Problematik des Leibes in mehrere Bearbeitungsebenen aufteilt, die doch einen inneren systematischen Zusammenhang erkennen lassen. Die "Anthropologie in pragmatischer Hinsicht", eine Vorlesung, die Kant seit dem Wintersemester 1772/73 gehalten und 1798 veröffentlicht hat, besorgt das Geschäft einer systematisch orientierten Wissenschaft vom Menschen nach der Frage, was dieser aus sich machen

---

45) Kant, a.a.O., § 15 Zusatz
46) Kant, a.a.O., § 24
47) Kant, a.a.O., § 28

kann.[49] Die "Physische Geographie", als Vorlesung alternierend mit der Anthropologie gehalten und 1802 von Rink ediert, rekurriert auf dasjenige, was die Natur aus ihm macht und wie er sie aus der Erfahrung erkennen könne.[50] Als "anthropologia transcendentalis" hat Kant letztlich die Wiedereinbeziehung in das System der Transzendentalphilosophie im Rahmen eines "Weltbegreiffes der Philosophie" projektiert.[51]

49) Kant, Anthropologie in pragmatischer Hinsicht. BA III
Kant entwirft in einem Brief an Marcus Herz aus dem Jahre 1773 ein konzentriertes Programm seiner Anthropologie: "Ich habe die Rezension der Platnerschen Anthropologie gelesen ... Ich lese in diesem Winter zum zweitenmal ein collegium privatum der Antropologie, welches ich jetzt zu einer ordentlichen akademischen Disziplin zu machen gedenke. Allein mein Plan ist ganz anders. Die Absicht, die ich habe, ist, durch dieselbe die Quellen aller Wissenschaften, die der Sitten, der Geschiklichkeit, des Umgangs, der Methode Menschen zu bilden und zu regieren, mithin alles Praktischen zu eröffnen. Da suche ich alsdann mehr Phänomena und ihre Gesetze als die ersten Gründe der Möglichkeit der Modifikation der menschlichen Natur überhaupt. Daher die subtile und in meinen Augen auf ewig vergebliche Untersuchung über die Art, wie die Organe des Körpers mit den Gedanken in Verbindung stehen, ganz wegfällt. (Hervorheb. v. Autor) Ich bin unablässig so bei der Beobachtung auch im gemeinen Leben.
Kant, Briefwechsel. Hamburg 1972², S. 115
Die hervorragende Bedeutung dieses Briefes liegt auch in der Verwendung der Formulierung "Kritik der reinen Vernunft", die unserer zitierten Stelle unmittelbar vorangeht. Kant benutzt diesen Ausdruck hier zumzweiten Male. Insofern ist der Hinweis von Marquard treffend: "Diese Gleichzeitigkeit demonstriert: das Auftreten der Anthropologie bei Kant ist gebunden an jenen fortgeschrittenen Stand der Thesen des späteren kritischen Hauptwerks . Tatsächlich sind ja gerade diese frühen siebziger Jahre jener Zeitraum, in dem Kant zuerst die Metaphysikkritik seiner Schriften von 1763 mit der Naturwissenschaftskritik seiner Dissertation von 1770 verbindet und damit erstmals den kompletten Standpunkt der Vernunftkritik einnimmt."
Odo Marquard, Schwierigkeiten mit der Geschichtsphilosophie. Frankfurt 1982, S. 126. Als Folie der Absetzung dient Kant:
E. Platner, Anthropologie für Ärzte und Weltweise. Leipzig 1772

50) Immanuel Kants physische Geographie. Hg. F. Th. Rink, in: Kants Werte. Akademie Textausgabe Bd. IX, S. 156 f. Zur Teilung der Anthropologie siehe:
Monika Firla, Untersuchungen zum Verhältnis von Anthropologie und Moralphilosophie bei Kant. Frankfurt 1981, bes. S. 18 ff
Wolf Lepenies, Soziologische Anthropologie. S. 90 ff

51) Kant, Akad. Ausg. Bd. XV, 1. Refl. 903
Kant, KrV, B 866 f

In der "Kritik der reinen Vernunft" wird ein völliger Wechsel der Perspektive vollzogen: nicht mehr die leibliche Subjektivität ist die Verankerung eines philosophischen Standpunktes, sondern dieser ist im Sinne der Transzendentalphilosophie nur so grundzulegen, "daß gar keine Begriffe hineinkommen müssen, die irgend etwas Empirisches in sich enthalten; oder daß die Erkenntnis a priori völlig rein sei."[52] Sinnlichkeit ist das bloß Subjektive unseres Vorstellungsvermögens, das, um zum Erkenntnisvermögen zurechenbar zu sein, objektiv gebraucht, das heißt, ein Erkenntnisstück werden muß."[53] Denn die Vernunft sieht nach ihrer Bestimmung als Spontaneität nur das ein, was sie selber nach ihren eigenen Begriffen hervorgebracht hat. Die transzendentale Subjektivität der Vernunft kann sich per se keiner empirischen Erzeugung unterordnen. Im Gegenstück dazu wird das Empirische nur noch als bloße Materie und Mannigfaltigkeit zugelassen, insofern es nicht durch die Synthese der Begriffsbildung in der Einfassung der transzendentalen Ästhetik hindurchgegangen ist.[54] Hier kann kein Rekurs auf vorgebliche Eigengesetzlichkeiten der Materie oder der Leiblichkeit mehr tragen, denn nur der Verstand schreibt der Natur ihre Gesetze vor. Die Präsenz der Leiblichkeit und ihre Verbindung mit der Welt wird zum reinen "Gegebenen", dessen grammatikalische Form schon ein Passivum respektive einen Perfekt ausspricht. Der Hinweis der Anthropologie[55], daß die Sinne nicht betrügen, bedeutet eine Absicherung und eine Indifferenz: sie garantieren als mechanisch konzipierte Grundlage die Präzision einer Informationsmaschine, denn sie urteilen nicht selber. Doch ist ein Unbehagen an dieser Konzeption ausgesprochen worden, beispielsweise von Cassirer:

"... daß es Kant an dieser Stelle nicht sowohl darum zu tun war, ein Problem zu lösen, als vielmehr ein Problem abzu-

---

52) Kant, KrV A 14

53) Kant, Akad. Ausg. Bd. XV, 227

54) Kant, KrV A 99

55) Kant, Anthrop. in pragm. Hinsicht, BA 34

brechen."[56] "Die Analytik des reinen Verstandes aber faßt das Verhältnis unter einem durchaus veränderten Gesichtspunkt und rückt den Punkt der Vereinigung von Sinnlichkeit und Verstand, wie den Punkt ihrer Trennung an eine völlig andere Stelle. Denn die Einheit zwischen beiden wird jetzt nicht mehr in einem unbekannten Grund der Dinge, sondern sie wird gewissermaßen im Schoße der Erkenntnis selbst gesucht. Sie muß, falls sie überhaupt entdeckbar sein soll, nicht sowohl im Wesen des absoluten Seins, als vielmehr in einer Urfunktion des theoretischen Wissens begründet und aus ihr verständlich sein.... Und dieser "höchste Punkt" (die synthetische Einheit der Apperzeption, d. Verfass.), dieser Focus der geistigen Tätigkeit selbst, ist ein und derselbe für alle "Vermögen" des Geistes: derselbe also für "Verstand" und "Sinnlichkeit".[57] Sinnliche Urteils- und Bedeutungsfunktionen können, abgehoben von der "transzendentalen Apperzeption", keinen Rechtsgrund finden; darum widersprechen sie sich nach diesem Ansatz selbst.

Die Erkenntnis wird trotz ihrer Graduierung in Sinnlichkeit, Anschauung und Verstand als konstitutive Einheit gefaßt. Kein Bedeutungsverhältnis kann dieser Einbeziehung entkommen, ohne sich darin als das schlichtweg Bestimmungslose einer bloßen Materie zu erweisen. "Von der "Kritik der reinen Vernunft" her ist die Maschine das Modell, nach dem der empirische Mensch sich erkennt. Genauer: die theoretische Vernunft selbst ist es, die das "Leben" des Menschen als Maschine konstruiert."[58] Dieser fehler- und inhaltslose Verfahrensweise[59] integriert selbst noch die Derivate leiblicher Verankerungen als Glieder eines methodischen Vorganges[60], der sowohl die mathematischen Operationen wie

---

56) Cassirer, Philosophie der symbolischen Formen. Bd. III, S. 10

57) Cassirer, a.a.O., S. 11

58) Hartmut Böhme, Gernot Böhme, Das Andere der Vernunft. S. 336

59) Max Horkheimer, Theodor W. Adorno, Dialektik der Aufklärung. S. 82

60) Ernst Cassirer, Philosophie der symbolischen Formen Bd. III, S. 13

auch die empirischen Bestimmungen in einer reinen Synthesis erfaßt. Die qualitativen Unterschiede, von Kant in seiner vorkritischen Philosophie der Leiblichkeit sogar als grundlegende Restriktionen gegen einen sein Aussageterritorium übersteigenden mechanisch-mathematischen Ansatz vorgebracht, können angesichts der restlosen Einbindungen in die Gesamtheit der Regeln, die sowohl in der Einheit des Bewußtseins als auch in der von Kant stolz formulierten Vollständigkeit der Kategorientafel begründet ist, nicht mehr im Rahmen der "Kritik der reinen Vernunft" zu bearbeiten sein. Wir werden im nächsten Kapitel versuchen, ihren weiteren Weg auch in der "Kritik der Urteilskraft", die ja nicht eine kognitive Absicherung dafür bereitstellen kann, zu verfolgen.

Die Unmittelbarkeit und Einfachheit des Leibbewußtseins in den vorkritischen Schriften wird von Kant in einem Beispiele der Kritik der reinen Vernunft untersucht: "Denn, wenn ich mir die Kraft meines Körpers in Bewegung vorstelle, so ist er so fern für mich absolute Einheit, und meine Vorstellung von ihm ist einfach; daher kann ich diese auch durch die Bewegung eines Punkts ausdrücken, weil sein Volumen hierbei nichts tut, und, ohne Verminderung der Kraft, so klein, wie man will, und also auch in einem Punkt befindlich gedacht werden kann. Hieraus werde ichaber doch nicht schließen: daß, wenn mir nichts als die bewegende Kraft eines Körpers, gegeben ist, der Körper als einfache Substanz gedacht werden könne, darum, weil seine Vorstellung von aller Größe des Rauminhalts abstrahiert und also einfach ist."[61] Kant benutzt dieses Beispiel für den Aufweis eines Paralogismus, der in der Vertauschung des Einfachen der Abstraktion mit dem Einfachen des Objekts besteht und zu dem vermeintlichen Beweis der "einfachen Natur unserer denkenden Substanz aus der Einheit der Apperzeption" zu rechnen ist. Die absolute

---

61) Kant, KrV B 812 f

Einfachheit ist nun kein Begriff, sondern wird als Idee bloß geschlossen. Die Brisanz dieser Stelle liegt in dem - interpretiert man es in der Reihe der vorkritischen Ansätze - unpassenden Beispiel. Denn auch noch die Vorstellung der synästhetischen Einheit der Leibwahrnehmung rekurriert auf eine Erkenntnissituation, die sich mimetisch vollzieht. Das ist in der Kritik der reinen Vernunft kein illustratives Beispiel der untergründigen Präsenz einer verneinten Leibphilosophie, sondern es hat nach den Ausführungen von Hermann Schmitz einen durchaus ernstzunehmenden Stellenwert.

Die Einbildungskraft

"Die Ratio, welche die Mimesis verdrängt, ist nicht bloß deren Gegenteil. Sie ist selber Mimesis: die ans Tote. Der subjektive Geist, der die Beseelung der Natur auflöst, bewältigt die entseelte nur, indem er ihre Starrheit imitiert."[62] Max Horkheimer, Theodor W. Adorno

"Die Synthesis überhaupt ist, wie wir künftig sehen werden, die bloße Wirkung der Einbildungskraft, einer blinden, obgleich unentbehrlichen Funktion der Seele, ohne die wir überall gar keine Erkenntnis haben würden, der wir uns aber selten einmal bewußt sind. Allein, diese Synthesis auf Begriffe zu bringen, das ist eine Funktion, die dem Verstande zukommt, und wodurch er uns allererst die Erkenntnis in eigentlicher Bedeutung verschaffet."[63] Immanuel Kant

---

Die Einbildungskraft ist eine unentbehrliche Funktion, die durch das Vermögen, einen Gegenstand auch ohne dessen Anwesenheit in der Anschauung vorzustellen[64], die grundlegende Möglichkeit der Synthesis des Mannigfaltigen als figür-

---

62) Horkheimer, Adorno, Dialektik der Aufklärung. S. 53
63) Kant, KrV, A 78 B 103
64) Kant, KrV, B 151

liche oder verstandesmäßige schafft. Sie ist in einer bezeichnenden Doppelstruktur verankert: als ursprüngliche Einheit von Rezeptivität und Spontaneität steht sie zwischen Sinnlichkeit und Verstand. "Es kann aber nur die produktive Synthesis der Einbildungskraft a priori stattfinden; denn die reproduktive beruht auf Bedingungen der Erfahrung."[65] Das bedeutet für die Transzendentalphilosophie, im Rahmen der Spontaneität der reinen Verstandesbegriffe[66] die Wirkungen des Verstandes auf die Sinnlichkeit zu untersuchen; eine eigengesetzte Leistung der Synthesis quasi unterhalb dieser die reinen Objektbezüge überhaupt verbürgenden Funktionen wird als reproduktive Einbildungskraft, die nach Gesetzen der Assoziation Gestalten bildet, hier ausgeschlossen.[67] Sofern die Einbildungskraft im noch nicht definitorisch erfaßten Terrain zur Natur des Menschen gehört, muß die Anthropologie die aufzuarbeitenden Strukturen in ihre Aufgabenstellung miteinbeziehen.[68]

Auch wenn Kant versichert, die Einbildungskraft sei jederzeit sinnlich, da sie die Bereitstellung des Gegebenen - auch und gerade des vergangen- und zukünftig- Abwesenden - leistet und darin die Vorhandenheit des Stoffes versichert, so resultiert daraus doch kein Begründungsverhältnis, da unseren reinen sinnlichen Begriffen nicht Bilder der Gegenstände, sondern Schemata zugrunde liegen.[69]

---

65) Kant, KrV, A 118

66) Jürgen Mittelstraß, Spontaneität. Ein Beitrag im Blick auf Kant. Kant-Studien 56/66, S. 474 ff

67) Kant, KrV B 167

68) Martin Heidegger, Kant und das Problem der Metaphysik. Frankfurt 1973[4],: "Somit muß die Antropologie ... über den gelegten Grund der Metaphysik Aufschluß geben." (S. 123)

69) Kant, KrV, B 180

"Die produktive Einbildungskraft, von der die Anthropologie handelt, betrifft immer nur das Bilden von Anblicken empirisch möglicher bzw. unmöglicher Gegenstände. Die produktive Einbildungskraft der Kritik der reinen Vernunft bezieht sich nie auf das Bilden von Gegenständen, sondern auf den reinen Anblick von Gegenständlichkeit überhaupt."[70] Schon die transzendentale Ästhetik begründet diesen Bezug nach Maßgabe einer verordneten Absenz des Leibes. Der Leib, thematisiert als Abwesender in der Einbildungskraft, ist unwiederbringlich überschritten und vertauscht mit den diskursiven Aufsplitterungen seiner fragmentierten Mannigfaltigkeit, deren Einheit nur noch in der Einheit der Apperzeption bestehen kann und im "Ich denke" seinen Rechtsgrund findet.

Doch ist der Leib auch hier ein Saboteur. Seine untergründige Wiederkehr ist gerade in den Beispielen, die Kant zur Illustration der Einbildungskraft heranzieht, aufweisbar.

"Um aber irgend etwas im Raume zu erkennen, z. B. eine Linie, muß ich sie ziehen, und also eine bestimmte Verbindung des gegebenen Mannigfaltigen synthetisch zu Stande bringen, so, daß diese Einheit des Bewußtseins (im Begriffe einer Linie) ist, und dadurch allererst ein Objekt (ein bestimmter Raum)

---

70) Heidegger, a.a.O., S. 127. Vgl.:
Kant, Anthropologie, B 68 A 67: "Die Einbildungskraft (facultas imaginandi), als ein Vermögen der Anschauungen auch ohne Gegenwart des Gegenstandes, ist entweder produktiv, d. i. ein Vermögen der ursprünglichen Darstellung des letzteren ..., welche also vorder Erfahrung vorhergeht; oder reproduktiv, der abgeleiteten..., welche eine vorher gehabte empirische Anschauung ins Gemüt zurückbringt. "Die Antropologie räumt gerade der leiblichen Verankerung der Einbildungskraft etwa im Hinblick auf ursprüngliche Sinnesvermögen, Erfahrungen mit Alkohol und im Traum sowie in einer ursprünglichen Sympathie, die bei nervlich labilen Menschen konvulsivische und epileptische Zustände von Anderen als eigenen Körpervorgang nachspielt, einen breiten Raum ein. Vgl.zum letzten Beispiel auch unsere vorangegangene Skizze I (Sydenham und Foucault)

erkannt wird."[71] "Wir können uns keine Linie denken, ohne sie im Gedanken zu ziehen, keinen Zirkel denken, ohne ihn zu beschreiben..."[72] Somit ist,nach der Analyse von Hermann Schmitz, eine eingebildete Bewegung dieser Art immer noch im Hinblick auf die Gestaltwahrnehmung der Leiblichkeit konzipiert.[73] Unzureichend ist hier die Konstruktion Kants, die Bewegung eines Objektes im Raum für die Bewegung einer Beschreibung des Raumes fruchtbar zu machen, "denn durch solche Bewegung sollen ja reine Körper, z. B. Häuser, erst als Objekte der Wahrnehmung und damit - gemäß dem "transzendentalen Idealismus", zu dem sich Kant bekennt - überhaupt erst zustande kommen, und es wäre ein circulus vitiosus, die Erzeugung der ganzen Sphäre reiner Körper von der Bewegung reiner Körper abhängig zu machen, als ob solche außerhalb und vor dieser Sphäre vorhanden sein könnten. Wenn demnach die "Bewegung als Beschreibung eines Raumes" keine rein körperliche Bewegung sein kann, bleibt wohl nur übrig, daß sie eine leibliche Bewegung ist - allerdings keine wirklich ausgeführte, sondern nur eine von der produktiven Einbildungskraft phantasierte..."[74]

So läßt noch diese konstruktive Einigung, die an den Grenzlinien ihrer Darstellbarkeit in den Beispielen doch das Ausgeschlossene widerWillen rehabilitieren muß, eine Dissoziation erkennen. Begriff und Gegenstand werden am Kreuzungspunkt der Einbildungskraft nach den Regeln des Schematismus vereinigt und damit erst bezeugt. "Die Schemalehre im Bereich der Vernunftkritik gilt der gefesselten Natur, d. i. derjenigen, für welche der Verstand die "allgemeinen" Gesetze, d. i. die gegenständliche Verfassung vorschreibt, indem er die mathematischen Buchstaben des Buches dieser

---

71) Kant, KrV. B 137 f

72) Kant, KrV. B 154

73) Hermann Schmitz, System der Philosophie. Bd. II.1: Der Leib. Bonn 1965, S. 261 f

74) Schmitz, a.a.O., S. 263 f

Natur a priori be-schreibt. Diese Auffassung entspricht der mathematisch-mechanischen Ontologie, welche Kant von der Natur konzipiert hat. Aber im Kapitel über den Schematismus kommt ein Beispiel vor, welches beim Leser Verwunderung erregen muß. Es ist die Rede davon, daß der "Begriff vomHunde" eine "Regel" bedeute, nach "welcher meine Einbildungskraft die Gestalt eines vierfüßigen Tieres allgemein verzeichnen kann, ohne auf irgendeine einzige besondere Gestalt, die mir die Erfahrung darbietet, oder auch ein jedes mögliche Bild, was ich in concreto darstellen kann, eingeschränkt zu sein."[75] Ähnlich wie in der vorangegangenen Diskussion des Problemes des Leibes muß danach gefragt werden, ob sich im Rahmen einer vorschreibenden Geometrie und ihren verortbaren Körperkonstitutionen als Größenzuordnungen ein solches Bild überhaupt gewinnen ließe. Kant muß dieses Problem hier unbearbeitet lassen und in den Themenbereich der "Kritik der Urteilskraft" überweisen, wo die Vernunft die "Natur als freie Natur"[76] denken kann: "Die Vernunft läßt die Natur frei, die der Verstand gefesselt hat; aber nur deshalb, um selbst frei für die eigene Ganzheit und Einheit, für das "System" zu sein."[77] Diese Weiterführung, die wir im nächsten Kapitel untersuchen wollen, erweist sich angesichts der Zuweisungen der "Kritik der reinen Vernunft" an den Leib und ihre immanente Problematik als Konstanz unseres Themas. Die neu entstandenen Paradoxien bezeichnen letztlich die Radikalität des neu errichteten Standpunktes von Kants Philosophie: angesichts transzendentalphilosophischer Reflexionen ist nicht einmal die Frage nach einer leiblichen Präsenz mehr zu stellen, da im Sinne der zeitbildenden Funktion der Einbildungskraft schon eine fundamentale Depräsentation eingeleitet ist. Das vorkritische Hier und Jetzt eines in die unmittelbare Gegenwart integrierten Leibes muß der Verachtung verfallen, denn hier sind gerade keine er-

75) Friedrich Kaulbach, Schema, Bild und Modell nach den Voraussetzungen des Kantischen Denkens. In: Gerold Prauss (Hg), Kant. Zur Deutung seiner Theorie von Erkennen und Handeln. Köln 1973, S. 115. Vgl.: Kant, KrV. B 180

76) Kaulbach, a.a.O., S. 119

77) Kaulbach, a.a.O., S. 119

kenntnissichernden Kriterien für Kant anzusiedeln gewesen. Auch die von uns zitierten und bearbeiteten Stellen den "Kritik der reinen Vernunft" dürfen nicht darüber hinwegtäuschen, daß die ganze kopernikanische Wende gerade die Abweisung des Leibes als absoluter Position ist. In diese Bewegung geraten schon im Vorfeld jegliche Bestimmungen der Sinnlichkeit und Einbildungskraft, die Kant zuvor (und in noch nicht transzendental versicherten Ebenen seiner Theoriearbeit) mit leiblichem Geschehen verschränkt wissen wollte.[78]

Der Leib zwischen Macht und Kritik

Kant hat den Leib aufgelöst in die Existenz des Körpers als Objekt unter Objekten, der nicht mehr zu einem mit dem "Ich denke" verschränkten privilegierten Inneren gerechnet werden darf.[79] Der Frage nach der Gemeinschaft von Seele und Leib kann sich Kant nun entledigen, da bloß noch Verknüpfungen von Vorstellungen des inneren Sinnes mit den Modifikationen der äußeren Sinnlichkeit, die als transzendental deduzierte reine Anschauungsformen von Raum und Zeit eben nicht die Rückbindung auf empirische Leib-Präsenzen sein dürfen, in die Bearbeitung eingehen können.[80] Die "Kritik der reinen Vernunft" sowie die "Anthropologie in pragmatischer Hinsicht" erweisen sich an diesem Punkt als Formulierung einer Bewegung mit dem Interesse, durch den Wechsel des philosophischen Standpunktes die Abstinenz der Untersuchung, "wie die Organe des Körpers mit den Gedanken in Verbindung stehen"[81], zu rechtfertigen. Die ausgesprochene Verbannung des Leibes aus dem Umkreis des theoretisch Zugänglichen verbucht allerdings auch für Kant noch weiterer Bearbeitung bedürftige Erfolge. Ebenso wie sich an Bruchstel-

---

78) Die Unterschiede der ersten und zweiten Auflage der KrV betreffen hauptsächlich die Einbildungskraft. Kant versteht sie in KrV B als Funktion des Verstandes. "Die transzendentale Einbildungskraft ist in der zweiten Auflage nur noch dem Namen nach da."
Heidegger, a.a.O., S. 158. Vgl.:
Kant, KrV. B 162 Anmerk.

79) Kant, KrV. B 409

80) Kant, KrV. A 385 f

81) Kant, Brief an M. Herz. Vgl. Fn. 49

len der "Kritik der reinen Vernunft" ungewollte Rückgriffe auf eine problematisch gewordene Konzeption der Leiblichkeit zeigen, muß Kant nun auch noch die Artikulation des Unbehagens an den Formen der Auflösung jeglicher Partikularität des Subjektes in ein regelgeneriertes transzendentales Subjekt bearbeiten. Seine Gegenstrategien gegen die korrupten Formen der Vernunft, die sich nicht mit einer Zuweisung von einer Regelhaftigkeit, die den Leib nicht in sich bergen kann, zufrieden geben, offenbaren die Verschränkung des Problemes von Vernunft und Macht.

"Der Unterworfene dieser Macht der Vernunft und der Gegenstand des kritischen Prozesses gegen ihn ist die Sinnlichkeit, sozusagen der Körper, der in das Gefängnis der Seele geworfen wird; der Seele gebühre die Macht über den Körper, der Vernunft und ihrer Kritik die über die Sinnlichkeit (als Handlungsantriebe); aber auch bereits in der Unterwerfung der theoretischen Vernunft ist es ein strukturell sinnliches Moment, das verfolgt wird, nämlich die Ausschweifung, das heteronome Erkenntnisinteresse und die nomadische Vernunft ... Je perfekter die Macht, desto unzweideutiger muß die Unterwerfung der renitenten Sinnlichkeit ausfallen."[82] Der Rekurs auf die Eigenheit des Leibes würde dem gegenüber eine fremde Macht anrufen, die im Sinne der Kritik der Urteilskraft durch den Einbezug von Fiktionen (als ob!) doch noch ästhetisch übersteigbar ist. Das Gefühl des Erhabenen überspielt die von Kant grundgelegte Unerreichbarkeit der Natur und ihre ehrfurchteinflößende Größe durch die Sammlung und Steigerung der Kräfte des Subjektes als vernünftiges und sittliches Wesen.[83] Die Überlegenheit der Vernunftbestimmungen bleibt schon in der Zusicherung eines nur ihr eigenen Territoriums bekräftigt.

---

82) Kurt Röttgers, Von der Macht einer Vernunftkritik. In: K. Röttgers, Texte und Menschen. Würzburg 1983

83) Kant, Kritik der Urteilskraft. § 28

"Durch den ästhetischen Ebenenwechsel in der "Kritik der Urteilskraft" eröffnet die Vernunft eine neue Dimension der Macht, in der sie selbst zu Hause ist und die sie zur Fiktionalisierung bedrohlicher anderer Macht befähigt. Eine solche Strategie ist etwas anderes als die Macht, die als "Widerstand brechende Macht" bei Kant Gewalt heißt. Denn nicht der Widerstand der Natur wird gebrochen, was die Vernunft schlechthin nicht vermöchte, sondern Vernunft entkommt der Machtdimension der Natur und spannt ihre eigene Machtdimension auf, in der die Hindernisse anderer Art sind als in der Naturordnung und in der Politik der Körper. Die Bedingung dieser Fluchtlinie aus der Naturmacht in die Vernunftmacht ist freilich, daß es eben auch und zunächst unsere eigene Natur ist, die furchtbar ist und die erfolgreich durch die Vernunft unterworfen und in ihre Grenzen eingeschlossen werden soll."[84] Dieser Rechtsprozeß[85] wird gegen Anarchie und Chaos vor dem Gerichtshof der Vernunft ausgefochten. Aber es werden nicht wahllos alle Parteien zu dieser Verhandlung zugelassen. Eintrittskarte ist der Ausweis eines Rechtsgrundes und Titels, niemals die Achtung erheischende Regression in Strukturen der Macht des Anderen, nämlich der leiblichen Sinnlichkeit. Der Gerichtshof schafft sich seine Einbeziehungen und Ausschlüsse; "die pöbelhafte Berufung auf vorgeblich widerstreitende Erfahrung" ist Signum desjenigen, der sich seinen eigenen Rechtsgrund damit sabotiert hat. Denn wer auf solchen subjektiven Partikularitäten bestehen will, der hat damit schon die Normen der Erkenntnisgemeinschaft im Sinne der begrifflich eingeschriebenen Regelhaftigkeit verlassen.[87]

---

84) K. Röttgers, a.a.O., S. 79

85) F. Stentzler, a.a.O.

86) Kant, KrV B 373

87) Gernot Böhme, Kants Theorie der Gegenstandskonstitution. Kant-Studien 73/82, S. 132 f

Man versteht den Körper nur aus dem Bewußtsein des Zwanges, den man dem Leib antun muß, um ihn zu ermöglichen. Das "Ich denke" ist kein im Humeschen Sinne verstehbares Bündel von Ideen, sondern der Leib wird in die Dissoziation der Bündelung getrieben, dort zerteilt und in jeglicher Form der körperlichen Präsenz als Synthese beherrscht. Doch ist die Lösung für Kant wirklich so einfach?

"Unberechenbar und gefährlich droht vielmehr noch jener dunkle Urgrund, die ursprüngliche Tierheit im Menschen, die die Gattung einem gefährlichen Fieber gleich schüttelt und sie zu so furchtbaren Entladungen und Ausbrüchen stets noch antreibt. Zu mächtig regt sich da ein Animalisches, eine Widervernunft von unausrottbarem Bösen, das doch unüberhörbar nach einem Herren schreit. Gegen solches Unwesen, das aller Vergesellschaftung und allem Fortschreiten der Gattung prinzipiell widerstreitet, gilt es nun Dämme zu errichten zum Schutze aller kommenden Geschlechter. Gesetze müssen es jetzt sein, die uns nötigen, und zwar mit unwiderstehlichem Zwang!"[88] Die Nötigung spricht das Verdikt und die Transformation zu einem Werkzeug gleichermaßen aus. Die Absicherungen sind aus dieser Lage selber genötigt, den Körper als Maschine und in diesem Modell als subjektlose Beziehungsformen von irgend etwas zu konstitutieren. Der Zugriff auf den Leib muß darum der drastischste überhaupt sein, weil fern von dieser Absicherung die Subjekte des legitimierbaren Wissens und folglich es selbst auf dem Spiele stehen. Kant selbst liefert in seiner vorkritischen Konzeption eine Folie der Registrierung des Verlustes: die Präsenz leiblicher Subjektivität und ihre absolute Position als vorräumliche Anwesenheit werden von der Voraussetzungslosigkeit des Kontroll-Ich[89] aufgelöst. "Diese Ich-Überlegenheit des Kontroll-Ich ist die schärfste Form seiner Wirklichkeitsüberlegenheit; Wirklichkeitsüberlegenheit ist der Grundvorbehalt der Kontrollvernunft, der exakten Wissenschaft. Kants Folgerung: sie erfährt nur Wirkliches, das

88) Stentzler, a.a.O., S. 201

89) Odo Marquard, Skeptische Methode im Blick auf Kant. Freiburg, München 1982², S. 66

sich auf diesen Vorbehalt einläßt, sich nur "nach ihm" richtet."[90] Die Erkenntnisse sind im Gerichtshof der Vernunft nicht mehr auf Empfindungen zurückzuverfolgen, da keine Bausteine aus der Apperzeption nachträglich wieder fragmentierend herausgelesen werden können. Der Leib bleibt stumm vor Gericht, in Ermangelung einer eigenen Stimme muß er den Rechtsspruch über sich ergehen lassen, während die Körpermaschine nach der Inschrift der Begriffe seine Präsenz in Beziehungsformen umsetzt, in denen er sich mimetisch nicht mehr realisieren kann.

Das paradoxe Leib-Apriori

Das ist jedoch nicht Kants letztes Wort. Im "Opus postumum" nimmt er unter Vereinigung und Fortführung der Ansätze der drei Kritiken und in vorgeblicher Weiterführung der "Metaphysischen Anfangsgründe der Naturwissenschaft"[91] die Diskussion um den Leib wieder auf. Das Prekäre dieser "frei erschriebenen" Versuche[92] liegt auch darin, daß ein Rückgriff auf die vorkritische Philosophie des Leibes als Hintergrund der Problematisierung eine ungebrochene Fragestellung anzeigt, die die interpretatorische Umkehrung der Linearität von Kants philosophischer Entwicklung nahelegt. Die auch in der "Kritik der reinen Vernunft" aufweisbaren Bruchstellen hinsichtlich der angeführten Beispiele bezeugen die innere Dynamik der Thematisierung des Leibes als Spannung, die zu einer bezeichnenden Theoriedynamik[93] führt und eine Dialogik vorstellt.

---

90) Marquard, a.a.O., S. 66

91) B. Tuschling, Kants "Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft" und des Opus postumum. In: Prauss (Hg), Kant, a.a.O., S. 175 ff

92) Gerhard Lehmann, Zur Frage der Spätentwicklung Kants. Kant-Studien 54/63, S. 491

93) Lehmann, a.a.O., S. 507 unter Berufung auf: F. Weinhandl, Der letzte Kant. In: Reichls Philosophischer Almanach. Darmstadt 1924, S. 93

Das "Opus postumum[94]" rückt die Deduktion des Leibes als Bedingung der Möglichkeit der Erfahrung überhaupt in eine Zentralposition. "Das Subjekt setzt sich selbst nicht bloß als Cogito, sondern als Objekt in der Erscheinung, als psychophysisches Subjekt, als Organismus."[95] Abgestützt durch die Deduktion eines aller Materie zugrundeliegenden Äthers als System der bewegenden Kräfte[96] gewinnt die Bestimmung der Transzendentalphilosophie als "Selbstschöpfung (Autocratie) der Ideen zu einem vollständigen System der Gegenstände der reinen Vernunft"[97] einen neuen Bezug auf den Leib, der als "Organismus ... im Bewußtseyn seiner selbst enthalten ist."[98] Der Mensch hat "an sich selbst ein Beyspiel davon daß der Verstand bewegende Kräfte enthält die einen Körper nach Gesetzen bestimmen."[99]

Eine mechanische Körperkonstitution kann per se nur Konglomerate und Reihen produzieren und wird zur unzugelassenen Supposition, wenn sich eine vermeintlich absichernde Bezugnahme auf Eigenregularitäten, die der konstruktiven Beherrschung entzogen sind, einschleicht. Diese Konsequenz der "Kritik der reinen Vernunft" wird im "Opus postumum" von Kant sowohl aufrechterhalten als auch in ihrem Geltungsbereich modifiziert. Hatte die "Kritik" schon an dem Punkte, wo eine Bewegung als Beschreibung eines Raumes durch die sukzessive Synthesis des Mannigfaltigen ohne Rückgriff auf ein darein projeziertes Körperschema stattfinden sollte, eine fundamentale Schwierigkeit der transzendentalen Beschreibung als Bruch gezeigt, so versucht Kant nun, ihn durch eine Neubegründung zu überbrücken: nicht nur die Formen möglicher Erfahrung, sondern auch der Körper als Organismus, der diese Erfahrung ermöglichen soll, muß transzendental deduzierbar sein.

---

94) Kant, Opus postumum. Akad. Ausg. BD. XXI u. XXII.

95) Lehmann, a.a.O., S. 502

96) Vgl.: Hans Georg Hoppe, Kants Theorie der Physik. Eine Untersuchung über das Opus postumum von Kant. Frankfurt 1969

97) Kant, Akad. Ausg. XXI, 84

98) Kant, Akad. Ausg. XXII, 78 Doch ist Kants Position hier nicht einheitlich: "Selbst die Möglichkeit eines organisierten Wesens kann nicht eingesehen werden." Kant, Akad. Ausg. XXII, 373

99) Kant, Akad. Ausg. XXII, 481

"Die reine Anschauung des Mannigfaltigen im Raum enthält die Form des Gegenstandes in der Erscheinung a priori vom ersten Range d. i. directe. Die Zusammensetzung der Wahrnehmungen Erscheinungen im Subject zum Behuf der Erfahrung ist wiederum Erscheinung des so afficirten Subjects wie es sich selbst vorstellt also indirect und ist vom zweyten Range Erscheinung von der Erscheinung der Wahrnehmungen in Einem Bewußtseyn d. i. Erscheinung des sich selbst afficirenden Subjects mithin indirect."[100] Diese indirekte Erscheinung ist kein Aufweis der leiblichen Präsenz, sondern findet ihren Rechtsgrund in der Ermöglichung der Erfahrung. Was Kant mit dieser doppelten Affektion meint, drückt er deutlich in einem Beispiele aus:

"Die Physik ist ein System der empirischen Naturforschung welche nicht anders als durch Observation oder Experiment geschehen im ersten Fall wo das Object den Physiker im zweyten wo der Physiker das Object bewegt und in einen andern Zustand der Wahrnehmung versetzt."[101] Mein Leib - das ist die der Erfahrung vorgängige Objektivation meines Leibes als Ermöglichung der Physik als Wissenschaft. Mein Leib ist im naiven Sinne kein Leib, sondern Physiker. Er ist Träger der Inschrift der reinen Begriffe. Er ist letztlich Fleisch gewordener Buchstabe als Garant auch der physischen Befolgung der Regeln: "Man muß von der technisch-practischen zur moralisch-practischen Vernunft, und vom Subject als Naturwesen zum Subject als Person d. i. als reinen Verstandeswesen Gott, fortschreiten."[102] Selbst noch die Verwandtschaft (Affinität) zweier heterogener Stoffe (Sinnlichkeit und Verstand), in der "Kritik der reinen Vernunft" der transzendentalen Apperzeption unterstellt, muß jetzt in den Einschriften der Begriffe in jegliche Materie als Form und Verhaltensregel und als letztendli-

---

100) Kant, XXII, 367
101) Kant, XXII, 299
102) Kant, XXII, 49

che Überwindung der möglichen Partikularität einer Empirie transzendental bewältigt werden.[104] "Die Erfahrung quoad materiale zu anticipiren"[105] verlangt die aus der Kategorientafel abgeleiteten Funktionen für die Einheit aller Bestimmungen und die Verhältnisse der Dinge fruchtbar zu machen. Das von einigen Autoren hier verortete Leibapriori muß als Evokation des Buchstabens der Begriffe durch die als materiell vorgestellten Medien seiner Einschreibung, die doch niemals den Zweckbezug der Erdichtung für die regelgeleitete Erfahrung verleugnen können, sich die Frage gefallen lassen, ob hier trotz der pointierten Absage an ein bloßes Maschinenmodell des menschlichen Körpers schon von einer Philosophie der Leiblichkeit die Rede sein kann.[106] "Die Objecte metaphysisch betrachtet sind Erscheinungen, für die Physik sind es aber die Sachen selbst, die den Sinn afficieren."[107] Das "Sich selbst afficirend äußerlich afficiert" bleibt im Rahmen einer formalen Bestimmung; diese Generalisierung ist auf den Leib in einer ihn überhaupt produzierenden Weise bezogen.[108] Der nunmehr apriorische Begriff der Zweckmäßigkeit des Leibes für die Erfahrung bricht in keinem Punkte mit der Autonomie der Begriffe, sondern schließt hier die Lücke, die Kant selbst in der Konzeption der "Kritik der reinen Vernunft" gesehen haben wird. Die Erweiterung des Apriori und die Einbeziehung des Leibes restituiert keineswegs die vorkritische Philosophie der Leiblichkeit, sondern ist der letzte Versuch, auch sie noch als "Körper der Vernunft"[110] im Prozeß der Einschreibung der Buchstaben der Beherrschung abzuweisen.

---

104) F. Duque, Teleologie und Leiblichkeit beim späten Kant. Kant-Studien 75/84, S. 381

105) Kant, XXI, 90

106) Vgl.: Hoppe, a.a.O.
Kurt Hübner, Leib und Erfahrung im Opus postumum. In: Prauss (Hg), Kant, a.a.O., S. 192 ff
G. Lehmann, a.a.O.
K. O. Apel, a.a.O.

107) Kant, XXII, 320

108) Kant, XXII, 401

109) Hübner, a.a.O., S. 201

110) Böhme, Böhme, a.a.O., S. 109

"Deduziert wird nämlich nicht der Leib, sondern dieser nur insofern, als er Experimente machen kann. Hoppe bemerkt zu Recht: "Daß das Subjekt einen Körper hat, besagt also, daß es Versuche tatsächlich anstellen kann." Gedacht wird von Kant an einen planmäßigen Einsatz des eigenen bewegenden Körpers so, daß an den anderen Körpern die bewegenden Kräfte sich zeigen, also wahrnehmbar und nach Regeln des Erfahrungszusammenhanges erkannt werden können... Dieses vernunftgemäße In-Tätigkeit-Setzen des Leibes ist es, was Kant im Opus postumum Selbstaffizierung nennt."[111]

Darum wird der Leib, dessen Existenz angesichts der erkenntnissichernden grundlegenden Bemühungen Kants nicht aufrechtzuerhalten gewesen ist, noch in seinem letztendlichen Einsatz zur Fundierung seines Anderen von Kant herangezogen. Das Paradox dieser weiteren Wendung liegt darin, daß man hier den Zwang erkennen kann, noch das Abgewiesene als Leerstelle einer reinen Begriffsinschrift rehabilitieren zu müssen. Der Leib setzt dem keinen Widerstand entgegen, denn schon im Vorfeld seiner signifizierenden Einbindung hat er die Kommunikation verlernen müssen und seine leidende Stummheit dafür attestiert bekommen. Diese Machtmodalisierungen werden in der Vernunftkritik nicht erfaßbar, wo sie sich doch im Rahmen einer Doppeldeutigkeit bewegen muß: "Die Kritik, ausgeübt durch die Vernunft, folgt einer bestimmten Macht der Vernunft."[112] "Alle Einwände ... kommen nun immer schon in ihr selbst als die ihr unterworfenen Gegenstände vor."[113]

---

111) Böhme, Böhme, a.a.O., S. 108. Unter Bezug auf: Hoppe, a.a.O., S. 128 ff

112) Röttgers, a.a.O., S. 76

113) Röttgers, a.a.O., S. 82
Wir werden das Thema der Einschriften im 4. Teil unserer Kant-Bearbeitung nochmals aufnehmen.

D.2. Leib und Maschinenkörper

In unserer vorangegangenen Skizze II haben wir versucht, die Entwicklung des Maschinenmodells des menschlichen Körpers und seine vielfältigen Hintergehungsversuche zu rekonstruieren. Kant nimmt in seinem vorkritischen Werk Bezug auf diese Theoriedynamik und führt sie produktiv weiter. Bereits in den "Gedanken von der wahren Schätzung der lebendigen Kräfte und Beurteilung der Beweise, derer sich Herr von Leibniz und andere Mechaniker in dieser Streitsache bedienet haben, nebst einigen vorhergehenden Betrachtungen, welche die Kraft der Körper überhaupt betreffen", greift Kant in selbstbewußtem Tonfall in einen Streit zwischen Descartes- und Leibniz-Anhängern ein.[1] Er will durch ein juristisches Modellverfahren vor dem Richterstuhle der Vernunft die zur Debatte stehenden Positionen im Vorfeld klären: der erste Schritt zur Verständigung liegt dabei in der selbstkritischen Eingrenzung auf ein ausgewiesenes Aussageterritorium. Dabei erschließt Kant in den Rekonstruktionen Positionen, die zum durchgängigen Bestand seiner Philosophie zählen werden, nämlich die dynamische Materietheorie mit ihren polaren Gegenkräften von Attraktion und Repulsion.[2]

Eine mechanische Körperkonstitution, wie sie der Cartesianischen Berechnung der Kraft als äußerer Bewegungsenergie zugrunde liegt, beansprucht ein anderes Erklärungsprinzip als die Leibniz'sche Vorstellung einer inneren Kraft, die der derivativen mechanischen Kraft vorgelagert ist.[3] Kant insistiert darauf, daß die Mechanik nur die Cartesianische Schätzung der Kraft zuläßt[4], da die Mathematik nicht zulas-

---

1) Der Streit war allerdings schon von D'Alembert in seinem "Traité de dynamique" aus dem Jahre 1743 dahingehend gelöst worden, daß beide Kraftmessungen "physikalisch möglich und gleichberechtigt sind."
F. Kaulbach, Immanuel Kant. S. 23

2) Böhme, Böhme, Das Andere der Vernunft. S. 91

3) Vgl. unsere vorangegangene Darstellung

4) Kant, Gedanken von der wahren Schätzung. A 181

sen kann, "daß ihr Körper eine Kraft habe, dienicht von demjenigen, der die äußerliche Ursache seiner Bewegung ist, gänzlich hervorgebracht worden."[5] Auf diesem Terrain behält Descartes gegen Leibniz Recht. Doch ist der Prozeß hier noch weiter zu führen, da sich in einer durchgängigen mechanischen Bestimmung ein Mangel zeigt, der mit einer auf Mathematik und Geometrie aufgebauten Betrachtungsweise nicht zu beheben ist. Im Interesse einer vereinheitlichten Naturphilosophie, die metaphysische Bezugnahmen konstitutiv ausschließen soll, versucht Kant nun, die Leibniz'sche Theorie im Kontext einer allgemeinen Materiekonstruktion aussagefähig zu machen.

"Die lebendigen Kräfte werden in die Natur aufgenommen, nachdem sie aus der Mathematik verwiesen worden."[6] Kant greift auf die Leibniz'sche Unterscheidung von lebendiger und mechanisch-toter Kraft zurück, aber er beharrt auf einer grundlegenden Neubestimmung: Zu akzeptieren sind für ihn keine metaphysischen Residuen. Der später noch genauer herausgestellte Begriff der physischen Monaden interpretiert den Ansatz von Leibniz im Sinne von materiellen dynamischen Wechselwirkungen um, wo dieser vorher die vielfach verschränkten Topologien der doch stets innerlich bleibenden Spiegelungen in der Monade zur Grundlage der physikalischen Prozesse erklärt hatte. In gleicher Absicht löst Kant die Formulierungen eines ersten Kraftbegriffes aus der Leibniz'schen Bestimmung als reine Bewegkraft heraus.

Ziel der Kantischen Untersuchung ist die Wahrung der Einheit der Naturkonzeption gerade durch eine Lehre von zwei Arten der Körper, nämlich dem natürlichen und dem mathematischen.[7] Dabei wird nicht nur der Leib (respektive der Körper von außen) thematisierbar, sondern er geht selber als Grundlage der materiellen Bestimmungen in die Theorie mit ein.[8]

---

5) Kant, a.a.O.

6) Kant, a.a.O., A 193 f

7) F. Stentzler, a.a.O., S. 21

8) Vgl. dazu unser vorangegangenes Kapitel

"Je näher man die Natur wird kennen lernen, desto mehr wird man einsehen, daß die allgemeinen Beschaffenheiten der Dinge einander nicht fremd und getrennt sein. Man wird hinlänglich überführet werden, daß sie wesentliche Verwandtschaften haben, durch die sie sich von selber anschicken, einander in Errichtung vollkommener Verfassungen zu unterstützen..."[9] Auch wenn der Prozeß der Erkenntnis der mechanischen Konstitution der Welt und des in ihr Realisierten Anderen abgeschlossen wäre[10], würde doch eine Erkenntnissituation bestehen bleiben, die sich nicht in einer reinen theoretischen Registrierung und Bearbeitung erschöpfen ließe: "Die Bewunderung über die Abfolge einer Wirkung aus einer Ursache hört auf, so bald ich die Zulänglichkeit der Ursache zu ihr deutlich und leicht einsehe. Auf diesen Fuß kann keine Bewunderung mehr stattfinden, wenn ich den mechanischen Bau des menschlichen Körpers, oder welcher künstlichen Anordnung ich auch will, als ein Werk des Allmächtigen betrachte, und bloß auf die Wirklichkeit sehe; denn es ist leicht und deutlich zu verstehen: daß der, so alles kann, auch eine solche Maschine, wenn sie möglich ist, hervorbringen könne. Allein es bleibt gleichwohl Bewunderung übrig, man mag gleich dieses zur leichteren Begreifung angeführt haben wie man will. Denn es ist erstaunlich, daß auch nur so etwas wie ein tierischer Körper möglich war. Und wenn ich gleich alle Federn und Röhren, alle Nervengefäße, Hebel und mechanische Einrichtung desselben völlig einsehen könnte, so bliebe doch immer Bewunderung übrig: wie es möglich ist, daß so vielfältige Verrichtungen in einem Bau vereiniget worden, wie sich die Geschäfte zu einem Zwecke mit denen wodurch ein anderer erreicht wird sowohl paaren lassen, wie eben dieselbe Zusammenfügung außerdem noch dazu dient, die Maschine zu erhalten, und die Folgen aus zufälligen Ver-

---

9) Kant, Allgemeine Naturgeschichte. A 194 f

10) Das wäre ein Vorgriff auf das Ende aller Zeit, während für die Gegenwart gilt, daß "die Welt eine mechanische Entwicklung, aus den allgemeinen Naturgesetzen, zum Ursprunge ihrer Verfassung, erkenne."
Kant, Allgemeine Naturgeschichte. A 149

letzungen wieder zu verbessern, und wie es möglich war, daß ein Mensch konnte ein so feines Gewebe sein, und ohnerachtet so vieler Gründe des Verderbens noch so lange dauern."[11] Bewunderung und Verwandtschaft verweisen beim vorkritischen Kant eben nicht auf theoretisch fruchtlose ästhetische Komponenten, sondern sie gehören zum inneren Bestand seiner Vorgehensweise. Trotz des versuchten mathematischen Tonfalles spricht Kant hier deutlich die Sprache einer um die Analyse objektiver Gefühlsqualitäten[12] bemühten Konzeption im Anschluß an Shaftesbury, Hutcheson und Hume.[13] Von daher wird Kants fundamentale Dissoziation verständlich, die in folgenderFrage gipfelt:

Bezogen auf die Mechanik der Himmelskörper schreibt Kant: "Mich dünkt, man könne hier in gewissem Verstande ohne Vermessenheit sagen: Gebt mir Materie, ich will eine Welt daraus bauen! das ist, gebet mir Materie, ich will euch zeigen, wie eine Welt daraus entstehen soll."[14] Doch wird der konstruktive Optimismus anläßlich der Frage nach der besonderen Stellung organischer Körper gedämpft: "Ist man in Stande zu sagen: Geht mir Materie, ich will euch zeigen, wie eine Raupe erzeuget werden könne? Bleibt man hier nicht bei dem ersten Schritte, aus Unwissenheit der wahren innern Beschaffenheit des Objekts und der Verwickelung der in demselben vorhandenen Mannigfaltigkeit, stecken?"[15] Angesichts des Problemes von Organismen kann eine mechanische Modellbildung eben nicht als ausgewiesener Produktions- und Verständnisschlüssel dienen[16], woraus allerdings keine Abwei-

---

11) Kant, Der einzig mögliche Beweisgrund. A 182 f

12) Böhme, Böhme, Das Andere der Vernunft. S. 255

13) Kant, Beobachtungen über das Gefühl des Schönen und Erhabenen.
Kant, Nachricht von der Einrichtung seiner Vorlesungen in dem Winterhalbjahre von 1765 - 1766. A 13

14) Kant, Allgemeine Naturgeschichte. A XXXIII

15) Kant, Allgemeine Naturgeschichte. A XXXIV f

16) Dies scheint uns eine wesentliche Parallele zu La Mettrie zu sein. In diesem Zusammenhang ist die Einordnung von Löw, die aus La Mettrie nochmals ein mechanisches Schreckgespenst machen will, nach unseren Bearbeitungen nicht haltbar. Vgl.:
R. Löw, Philosophie des Lebendigen. S. 180: Kant versuchte, "der Iatromechanik, bes. aber La Mettrie und d'Holbach deutlich entgegenzutreten."

sung der durchgängig aufzusuchenden mechanischen Relationen für Kant resultieren darf. Somit kehrt hier eine fundamentale Verschränkung wieder, die wir schon bei der Diskussion um den Leib in der Erkenntnis aufgewiesen haben:

Kants Zuweisung einer absoluten Position im Sinne eines vorräumlichen Hier und Jetzt anwesender leiblicher Subjektivität steht dem Körper als Relationsgefüge in der Reihe beliebiger Objekte gegenüber. Der Leib ist verknüpft mit einem Inneren, der Körper mit dem Außen, genau genommen damit, daß den Sinnen etwas gegeben ist. Die Mechanik ist die konstruktive Beherrschung des äußerlich konzipierbaren Körpers, sie versagt jedoch in der Ausweitung ihren Territoriums auf innere Prozesse und vor allem auf Organsysteme. Kants Näherungsweisen zeugen von einer Vielschichtigkeit, die auch ästhetische Dimensionen umgreift. Aussagekräftig ist hier auch eine innere "Verwandtschaft"[17], die den quantifizierenden mechanischen Austauschprozessen an die Seite gestellt wird, ohne jedoch selbst schon eine eigene Systematik begründen zu können.[18] Ausgehend von dieser Situation hat H. Schmitz darauf verwiesen, daß wesentliche Teile von Kants dynamischer Materietheorie leiblich fundiert sind. Wir wollen dem anhand der Diskussion der Polarität von Attraktion und Repulsion nachgehen.

---

17) Auf die Bedeutung des Begriffes der Verwandschaft (Affinität) vor allem im "Opus postumum" hatten wir oben verwiesen. "Der Begriff der Verwandtschaft (affinitas) stammt aus der Chemie und bezeichnet die Wechselwirkung zwischen spezifisch verschiedenen Stoffen (in der Wissenschaft des 18. Jahrhunderts: freie Materien), deren Verknüpfung eine mit eigenen Eigenschaften versehene Einheit hervorbringt."
F. Duque, Teleologie und Leiblichkeit beim späten Kant. S. 381

18) Vgl.: R. Löw, Philosophie des Lebendigen, S. 185: "Kants Stellung in der Frage der Systematik der Organismen ist gekennzeichnet von der Deutlichkeit, mit der er alle künstliche Systematik ablehnt, ohne doch eine natürliche dagegensetzen zu können... Die künstliche Systematik, von Kant als Schulsystem bezeichnet, vermag nur eine Naturbeschreibung zu liefern, die äußerlich-räumliche Beziehung der Lebewesen aufdecken kann, niemals aber einen inneren Zusammenhang."

Attraktion und Repulsion

Kant beginnt seine "Allgemeine Naturgeschichte" mit einem Experiment des Wegdenkens und der konstruktiven Wiederaneignung der Welt[19]: "Ich nehme die Materie aller Welt in einer allgemeinen Zerstreuung an und mache aus derselben ein vollkommenes Chaos. Ich sehe nach den ausgemachten Gesetzen der Attraktion den Stoff sich bilden und durch die Zurückstoßung ihre Bewegung sich modifizieren."[20] Kant zeichnet in einem Prozeß der Verzeitlichung[21] die Entstehung der Ordnung und Schönheit des Universums aus dem Chaos nach Maßgabe eines dynamischen Verfassungsbildungsprozesses. Die Natur ist sich darin selbst genügsam und benötigt in ihrer Formation zu einem mechanisch-geordneten Ganzen keine Reserven, die über das Wechselspiel von Attraktion und Repulsion herausgehen.[22]

Die Anziehung ist als Eigenschaft der Materie eine ursprünglichere Bewegungsquelle als alle Bewegungen im Raume und ihre vermeßbaren Größenordnungen.[23] Damit ist sie für Kant schon aus einem Rahmen herausgelöst, in der sie empirisch oder mechanisch bestimmbar wäre. Auch zeigt sich an diesem Punkt, daß Kants Konzeption der Attraktion keineswegs eine zitierende Weiterführung von Newtons Mechanik ist.[24] Das

---

19) Vgl. diese Vorgehensweise auch bei Descartes und Hobbes, allerdings mit unterschiedlichen Voraussetzungen und Zielen.

20) Kant, Allgemeine Naturgeschichte. A XXIII

21) Lepenies beschreibt die Techniken der Verzeitlichung im 18. und 19. Jahrhundert als Versuch, der überbordenden Komplexität räumlicher Klassifizierungen und einem ausufernden Erfahrungsdruck zu begegnen.
Wolf Lepenies, Das Ende der Naturgeschichte.

22) Kant, Allgemeine Naturgeschichte. A XIII

23) Kant, Allgemeine Naturgeschichte. A 101 ff

24) Das ist allerdings nicht als simple Unkenntnis der Vorarbeiten Newtons zu interpretieren, wie es Wußing nahelegt.
H. Wußing, Isaac Newton. S. 77 f

Problem, wie sie überhaupt aufweisbar sein soll, stellt sich hier auch nach Kants eigenen Worten: "Also findet sich nirgends eine Spur einer lebendigen Kraft in den verübten Wirkungen..."[25] Wenn Kant schon in der "Wahren Schätzung" darauf insistiert hat, daß Newtons Regel nicht von den Körpern der Natur gelte[26] und daß wir überhaupt noch keine verläßlichen dynamischen Grundsätze haben, so muß seine Konzeption der Attraktion schon im Vorfeld einen Bruch mit der mechanischen Theoriebildung aufweisen. "Genauere Analyse nämlich zeigt, daß die Newtonsche Physik keineswegs den harten rationalen Kern abgibt... Zudem ist seine (Kants) Theorie höchst eklektizistisch: sie läßt sich ebenso wie auf Newton auch auf Descartes, Galilei, Durham, Henry More, Bruno oder Leibniz beziehen, wie sie sich auch mit allen, einschließlich Newton, im Widerspruch befindet."[27] Noch gravierender wird die Frage nach der ungeklärten Herkunft und Bestimmbarkeit bei der Gegenkraft der Attraktion, nämlich der Repulsion.

Kant führt sie folgendermaßen ein: "Allein die Natur hat noch andere Kräfte im Vorrat, welche sich vornehmlich äußern, wenn die Materie in feine Teile aufgelöset ist, als wodurch selbige einander zurückstoßen und durch ihren Streit mit der Anziehung diejenige Bewegung hervorbringen, die gleichsam ein dauerhaftes Leben der Natur ist. Durch diese Zurückstoßungskraft, die sich in der Elastizität der Dünste, dem Ausflusse starkriechender Körper und der Ausbreitung aller geistigen Materien offenbaret, und die ein

---

25) Kant, Gedanken von der wahren Schätzung. A 212
26) Kant, Gedanken von der wahren Schöpfung. A 203
27) Böhme, Böhme, Das Andere der Vernunft. S. 89 f

unstreitiges Phaenomenon der Natur ist..."[28] Kant faßt die Repulsionskraft in einer Sprache, die starke Anklänge an eine chemische Theoriebildung hat, aber durch eine Annäherungsweise im Sinne einer Mechanik und ihren Quantifizierungen nicht zu erschließen ist. Schon bei der Diskussion der Iatromechanik hat sich die Chemie als einer der Hintertreppenauswege aus den Zuweisungen der Körpermaschine gezeigt. Sie ist von Boerhaave als Kunst bestimmt worden und dient ihm auch zur Kennzeichnung des Individuellen, was er gerade am Beispiele der Gerüche belegt. Haller hat diese Strukturen mit der Vorstellung eines "Archäus" verknüpft, wir haben sie mit der Metapräsenz der Leiblichkeit in Verbindung gebracht.[29]

---

28) Kant, Allgemeine Naturgeschichte. A 29 f. Vgl. auch: Kant, Physische Geographie. Akad. Ausg. IX, S. 261, wo Kant nach der Feststellung, daß die Erde ursprünglich flüssig gewesen sei, schreibt: "Es ist wenigstens nicht ganz unwahrscheinlich, daß sich in der Mitte der Erde noch eine weiche Masse befindet. Ja, es ließe sich annehmen, daß, wenn die Erde erst ganz fest wäre, sie auch aufhören würde, bewohnbar zu sein. Denn aus ihrem Inneren steigen Dünste auf, die der Erde ihre Fruchtbarkeit geben. Wäre die Erde fest, so könnte auf ihr keine andere Veränderung eintreten, als diejenige, welche etwa Sonne und Mond bewirken möchten." In dieser Weltgeschichte in nuce rekapituliert Kant die Entwicklung der lebendigen Kräfte in weicher, flüssiger Materie bis hin zum Absterben in einem mechanischen Zustand mit immer geringer werdender innerer Lebenskraft. Die Fundierung dieser dynamischen Organisation kann aufgrund der zugewiesenen Stellung der Chemie und der Wissenschaftsdefinition der Metaphysischen Anfangsgründe der Naturwissenschaft, wonach das Maß der Wissenschaft die Mathematisierungsmöglichkeit ist, nicht zum theoretisch versicherten Bestand der Physik zählen: "So lange also noch für die chymischen Wirkungen der Materien auf einander kein Begriff ausgefunden wird, der sich konstruieren läßt, d. i. kein Gesetz der Annäherung oder Entfernung der Teile angeben läßt ... so kann Chymie nichts mehr als systematische Kunst oder Experimentallehre, niemals aber eigentliche Wissenschaft werden, weil die Prinzipien derselben bloß empirisch sind ... weil sie der Anwendung der Mathematik unfähig sind."
Kant, Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft. A X

29) Vgl. unsere Skizze II

Auch bei Kant sind die Anklänge an chemische Modelle als Konstante seiner Naturphilosophie nachvollziehbar. Für ihn steht fest, daß es "neben der mechanischen Organisation ... noch die dynamische Organisation, welche als nicht-starres Funktionsgefüge in Flüssigkeiten gedacht wird,"[30] gibt.

Insofern ist mit dem Wechselspiel von Attraktion und Repulsion für Kant mehr gesagt als nur die Beschreibung der Körperbildung durch die Anziehung und das Verhindern des "Zusammenklumpens" durch die komplementäre Repulsionskraft. Vor allem im Hinblick auf den menschlichen Körper ist die Vorstellung einer die Mechanik unterlaufenden dynamischen Organisation für Kant anzunehmen. Er macht in einem Vorschlag anläßlich des Buches von Sömmering "Über das Organ der Seele" einen dementsprechenden Vorstoß.[31]

Nach dem einleitenden Hinweis, daß er es sich mit den Philosophen und Metaphysikern verderbe, wenn er in der Frage nach dem Organ und Sitz der Seele den Medizinern zu Dienste steht, wendet sich Kant Sömmerings Konzeption zu, die den gemeinsamen Empfindungsplatz (sensorium commune)[32] und die materielle Verankerung derSeele im Gehirn zu bestimmen sucht. Nach kurzer Aufklärung über die philosophischen Gefahren einer derartigen Fragestellung und Zielsetzung bringt Kant ein eigenes Modell ein. Das in der Gehirnhöhle enthaltene Wasser ist keine organisierte Materie und kann deshalb nicht in starren mechanischen Relationsgefügen begriffen werden. "Wie wäre es, wenn ich statt der mechanischen, auf Ne-

---

30) R. Löw, Philosophie des Lebendigen. S. 141

31) Zu Kants Abweisung der tradierten Körper-Geist Problematik siehe unsere vorangegangene Bearbeitung. Weiterhin:
Kant, Akad. Ausg. XXIX, S. 907 f

32) Vgl. dazu auch die besprochenen Bemühungen Descartes', den Sitz der Seele und den Ort der Distribution der Lebensgeister in der Zirbeldrüse zu lokalisieren und die daraufhin einsetzende philosophische und medizinische Kritik.

beneinanderstellung der Teile zu Bildung einer gewissen Gestalt beruhenden, eine dynamische Organisation vorschlüge, welche auf chemischen (so wie jene auf mathematischen) Prinzipien beruhet, und so mit der Flüssigkeit jenes Stoffes zusammen bestehen kann? ... Nimmt man noch hinzu, was das Gewächsreich aus jenem gemeinen Wasser für eine unermeßliche Mannigfaltigkeit von zum Teil flüchtigen Stoffen, vermutlich durch Zersetzung und andere Art der Verbindung, hervorzubringen weiß: so kann man sich vorstellen, welche Mannigfaltigkeit von Werkzeugen die Nerven an ihren Enden in dem Gehirnwasser (das vielleicht nichts mehr als gemeines Wasser sein mag) vor sich finden, um dadurch für die Sinnenwelt empfänglich und wechselseitig wiederum auch auf sie wirksam zu sein."[33)]

Angesichts der ungesicherten Stellung der Kant'schen Konzeption von Attraktion und Repulsion in Bezug auf Herkunft und mögliche Konnotationen stellt sich das Problem, ihre Fundierung zu hinterfragen. Besteht Kant hier auf der einen Seite darauf, daß sie aus den mechanischen erschließbaren Relationen nicht aufgewiesen und sozusagen aus der Mathematisierung "zurückgelesen" werden können, so verbucht er sie doch auf der anderen Seite als "unstreitiges Phaenomenon der Natur". Hermann Schmitz schlägt vor, ihre Fundierung im Rahmen des Leiblichen und seiner Projektion in die Natur zu suchen:

---

33) Kant. Aus Sömmering Über das Organ der Seele. A 84 f. Wir zitieren diese Stelle, eingedenk der ihr von Kant beigegebenen Restriktionen, lediglich zum Aufweis einer nicht mechanisch-mathematisch einfaßbaren Regularität des Leibes. Vgl. auch die widersprüchliche Äußerung Kants, daß die Eindrücke von sinnlichen Gegenständen im Gehirn im "sensorio communi" als Organ desselben zusammenkommen. Legt man die K.r.V. zugrunde, ist diese Äußerung kaum aufrecht zu erhalten. I. Kants Anweisungen zur Menschen- und Weltkenntnis. Hg. Fr. Chr. Starke. Leipzig 1831, S. 26 f

"Es würde keine Kraft sein, wenn keine Bestrebung wäre, den Zustand in sich zu erhalten", womit Selbstbehauptung eines Körpers gegen Widerstände - Kant sagt: "eine Hinderniß" - gemeint ist. Bestrebung, Bemühung, Anstrengung - das gibt es offenbar nur im Leiblichen und in solchen seelischen Akten wie Wille und Aufmerksamkeit, die diese Züge vom Leiblichen erborgen. Die Erfahrung des Lastträgers, der sich gegen einen Sack stemmt, steht hinter diesen anthropomorphischen Ausdeutungen der Kraft der Körper. Also ist Kants Kraftbegriff mindestens am Anfange seiner philosophischen Entwicklung von eigenleiblichen Erfahrungen geprägt."[34] Gerade in der Kant'schen Beschreibung der Repulsivkraft entdeckt Schmitz einen weitgehenden Verweis auf ein "eigenleibliches Spüren."[35]

"Mit der vermeintlich überall im Körper ganz gegenwärtigen Seele denkt Kant vielmehr den unteilbar und ganzheitlich ausgedehnten Leib."[36] Doch kehrt gerade so unser aufgewiesenes

34) H. Schmitz, Der Leib. S. 557

35) H. Schmitz, Der Leib. S. 556. Vgl. dazu auch: Kant, Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft. A 120: "Leben heißt das Vermögen einer Substanz, sich aus einem inneren Prinzip zum Handeln, einer endlichen Substanz, sich zur Veränderung, und einer materiellen Substanz, sich zur Bewegung oder Ruhe, als Veränderung ihres Zustandes, zu bestimmen. Nun kennen wir kein anderes inneres Prinzip einer Substanz, ihren Zustand zu verändern, als das Begehren, und überhaupt keine andere innere Tätigkeit, als Denken, mit dem, was davon abhängt, Gefühl der Lust oder Unlust und Begierde oder Willen. Diese Bestimmungsgründe aber und Handlungen gehören gar nicht zu den Vorstellungen äußerer Sinne..." Hier spricht Kant die Grundlage einer derartigen Projektion deutlich aus. Vgl. auch die Bearbeitung dieser Stelle bei R. Löw, Philosophie des Lebendigen. S. 163

36) H. Schmitz, Der Leib. S. 557. Schmitz gründet seine Analyse auf die phänomenologisch erschlossenen leiblichen Ausdrucksformen im Sinne eines "Alphabetes der Leiblichkeit" (S. 169 ff). Hauptsächlich geben hier Enge und Weite, Spannung und Schwellung eine Grundstruktur für die "Kategorien des Leiblichen" ab; diese sind für Schmitz gerade mit dem Gegenspiel von Attraktion und Repulsion bei Kant parallelisierbar. Siehe dazu auch: Gernot Böhme, Anthropologie in pragmatischer Hinsicht. Darmstädter Vorlesungen. Frankfurt 1985. Bes. Vorlesung 7 und 8.

Problem wieder: Wie kann der Leib, wenn ihn Kant als "absolute Position" faßt, jemals in seinen möglichen Aussagerelevanzen erschlossen werden? Die Dignität der Anwesenheit des Leibes kann in kein Signifikationsverhältnis gebracht werden zur Aufklärung und Bestimmung, da sich "die absolute Position eines Dinges" von "jeglichem Prädikate" unterscheidet.[37] Darum führt auch ein Rekurs auf eine Miteinbeziehung von Phänomenen der Leiblichkeit zu keiner immanenten Klärung. Hartmut und Gernot Böhme schlagen darum vor, den Begriff der Projektion bei Schmitz zu erweitern:

"Auch wenn hier noch nicht differenziert hervortritt, welches denn bei Kant die unbewußten Motive für die projektive Herausverlagerung des Eigenleiblichen in die Sphäre der physikalischen Körper sind, so muß doch, schon aus methodologischen Gründen, davon ausgegangen werden, daß dort, wo Projektion herrscht, Unbewußtes im Spiel ist."[38]

An dieser Stelle ist nochmals an die historischen Dispositive zu erinnern, die wir im Sinne einer "Flucht aus der Körpermaschine" aufgewiesen haben. So können etwa die Sparten der Chemie oder der als Praxis verstandenen Medizin zu einer Abweisung des Zuweisungsdruckes der Modellvorstellung von der menschlichen Körpermaschine dienen. Wir haben auch bei Kant gesehen, daß in diesen Bereichen Aussagen gemacht werden, die aufgrund mangelnder Fundierungsmöglichkeiten aus dem Spektrum der "Kritik der reinen Vernunft" und den ihr folgenden "Metaphysischen Anfangsgründen der Naturwissenschaft" auszuschließen sind. Die Formulierung dieses Abgewiesenen wird durch die diskursive Aufsplitterung möglich, das eigene Verdikt ist daher hintergehbar.

---

37) Kant, Der einzig mögliche Beweisgrund. A 8

38) Böhme, Böhme, Das Andere der Vernunft. S. 107

Die Abgrenzungen gegen die Leib- und Subjektlosigkeit der Körpermaschine sind historisch unterschiedlich geleistet und tradiert worden. Descartes rekurriert auf eine strikte Trennung der Substanzen und gliedert das Cogito in einer auch für ihn selber konfliktträchtigen Weise aus. Wir haben rekonstruiert, daß sich die Grenze des möglichen Auseinanderdividierens der beiden dyadischen Relationen von Leib und Geist und Leib und Umwelt in den überbordenden Homomorphismen zeigt. Wo für Descartes kein Auseinandertreten in abgrenzbare Relationen von Subjekt und Objekt geleistet werden kann, weist er die Existenz eines Unbewußten nach. Leibniz begründet die Souveränität des Bewußtseins in der hervorragenden Stellung der Geistmonade und weist unbewußte Strukturen und "petites perceptions" der noch unentworrenen Komplexität von körperlichen Spiegelungen zu. Aber gerade diese Philosophie des Unbewußten wollte Kant nicht übernehmen, auch kritisiert er den Leibniz'schen Ansatz im Interesse einer vereinheitlichten Naturphilosophie, die per se nicht auf ein übernatürliches Substrat oder irgendwelche den materiellen Bestimmungen prinzipiell enthobene Fluchtmöglichkeit sich aufbauen läßt.[40]

Gerade in der projektiven Durchdringung der Materialität unter Rückbezug auf eigenleibliche Strukturen bahnt sich bei Kant eine Bewegung an, die die Körpermaschine als den distanzierten Körper des Anderen - auch am eigenen Leibe - wieder in eine problematische Nähe zurückholt. Kant zeigt die Metapräsenz des Leibes in seinem Anderen; er weist aber nicht den Leib als theoretisch bewältigten aus, noch kann er überhaupt seine Präsenz erkenntniskritisch oder ontologisch absichern. Zerbricht schon in der vorkritischen Philosophie des "Leibes in der Erkenntnis" ihr theoretischer Rechtsnachweis an der evidenten Mangelsituation ausstehender

---

40) Kant, Über die Deutlichkeit der Grundsätze. A 90: "Hütet euch aber, daraus zu schließen, daß die Seele nicht materieller Natur sei."

Kriterien, so muß auch der Versuch der Etablierung des Leibes im Maschinenkörper sich an den Ambivalenzen seiner Formulierungsmedien brechen und zerstückeln. Die Mechanik und ihre theoretische Fundierung ist für Kant keineswegs aufzugeben; für den Ausweis des Anderen in ihr fehlt jegliche Möglichkeit der kompatiblen Beschreibung. Kant kann unter dem eingeschriebenen Legitimationsdruck der Regelhaftigkeit der Körpermaschine aus der Erkenntnis, wie ihn die "K.d.V." entfaltet, keine Absicherung differenzierter prototypischer Formen des Wissens im Hinblick auf den Leib beibringen, die der Homologie als gleichwertig an die Seite gestellt werden dürfte. Schon der Ausgangspunkt dieser Dissoziation ist vorgebildet in der vorkritischen Philosophie des Leibes als die Zweideutigkeit der hier relevanten Signifikationen. Projektionen designieren die simultane Anwesenheit des abgespaltenen Eigenen im Anderen. Sie leben von einer Metapräsenz, die erst durch einen fundamentalen Akt der Depräsentation ermöglicht werden kann. Leibliche Subjektivität, die sich nach Kant ja nicht selbst anschauen beziehungsweise einer reflexiven Prüfung unterziehen kann, ohne durch den Eintritt in ein unterschiedliches Territorium des gegebenen Äußeren ihre vorprädikativen Strukturen zu verlieren, muß darum der Zweideutigkeit der möglichen Erfassung unterliegen. Sie wird zum Aufweis einer fundamentalen Spur des Eigenen auch und gerade im Fremden; ohne diese Bewegung der Rückbeziehung würde sie in keine bewußte Relationierung und damit auch in keine mögliche Erkenntnisform zu bringen sein. Der Körper unter Körpern muß auch als eigener in die Unerreichbarkeit eines Dinges an sich entrücken, während der Leib in der vorkritischen Philosophie und in bislang besprochenen Bruchlinien der K.r.V. als nicht-ausgewiesener doch präsentbleibt. Auch die Metaphysischen Anfangsgründe der Naturwissenschaft müssen nach unserer Fn. 35 auf diese Schwierigkeit indirekt Bezug nehmen.

Trotz Ausgrenzung des Leibes kehrt er in den Versuchen der Grundlegung des ihm Fremden als fundamentale "Identifikation" im unspezifischen Sinne wieder. Doch darf ein Modell

der Projektion, das hier aussagefähig sein soll, nicht die vorlaufende Negation überspielen: der Leib hat bei Kant keine mit Sicherheit registrierbare Sprache. Dieses Dekret entbindet die philosophischen Bemühungen schon im Vorfeld von der Aufgabe, seinen möglichen Artikulationen der Präsenz nachzugehen. So bleibt auch die vorkritische Philosophie des Leibes verstehbar als eine Bewegung forcierter Verkennung. Etwaige "feine Unterschiede" werden um so konturloser, je entschiedener der Hinweis ausfällt, daß ohne sie die Thematisierung des menschlichen Körpers als Maschine einen bezeichnenden Mangel beinhaltet.

Aus diesen systematischen Gründen muß Kant die Körpermaschine favorisieren und ihr dennoch mit den Mitteln der Projektion in der diskursiven Verlagerung den Leib als hier aber schon unüberschreitbar verlorenen entgegensetzen. Zwischen diesen beiden Richtungen kann es kein auszutarierendes Gleichgewicht geben, da sie beide die Vorschrift eines Verlustes sind: der Leib ist sprach- und formlos, der Widerspruch treibt ihn nicht erst als Resultat in die Existenz der "Evidenz einer unzureichenden Dimension."[41)]

Doch ist für Kant diese Diskussion noch nicht abgeschlossen. Ohne Einbeziehung der "Kritik der Urteilskraft", die an die Grenzbestimmungen des vorkritischen Werkes hinsichtlich der Phänomene des Lebens anknüpft[42)], bleibt jede Bearbeitung dieser Fragen unvollständig. Wir haben nun die Problematisierung angesprochen, von der aus es verständlich wird, warum Kant die Auseinandersetzung um Leib und Maschinenkörper in den Umkreis der "Kritik der Urteilskraft" verlagern muß.

Der Leib in der "Kritik der Urteilskraft"

"Was alles metrisch: so rieb er die Hände, riß die Achseln über die Ohren hinauf, sprang empor, schüttelte sich fast

41) Luce Irigaray, Speculum. S. 260

42) Ernst Bloch, Das Materialismusproblem. S. 204

den Kopf herab und lachte ungemein."[43] Jean Paul

"Alles Steif-Regelmäßige (was der mathematischen Regelmäßigkeit nahe kommt) hat das Geschmackwidrige an sich, daß es keine lange Unterhaltung mit der Betrachtung desselben gewährt, sondern, sofern es nicht ausdrücklich das Erkenntnis, oder einen bestimmten praktischen Zweck zur Absicht hat, lange Weile macht."[44] Immanuel Kant

---

Eine Einschränkung auf die "K.r.V." erschließt nicht die Architektonik und das anvisierte System der Philosophie Kants. In besonderem Maße gilt das für unsere Problemstellung, da die Bearbeitung der Bedingung möglicher Erfahrung der "K.r.V." sich nur auf Aggregate und unabschließbare Reihen beziehen kann, ohne daß deren Vollständigkeit und erschöpfende Erkenntnis jemals anders als in Hypostasierungen und mißbräuchlichen Anmaßungen sich selbst als gegeben suggeriert. Die grundgelegte Einheit der Natur in Zeit und Raum erfüllt noch nicht die Anforderungen, die sich aufgrund einer Erfahrungssituation ergeben, in der Erfahrung mehr ist als ein "philosophischer Kunstausdruck"[45] mit der Zielsetzung, an ihm eine schematische Versinnlichung zu bewähren.[46]

---

43) Jean Paul, Schulmeisterlein Wutz. Stuttgart 1980, S. 11

44) Kant, K.U. B 72 / A 71

45) R. Rorty, Der Spiegel der Natur. S. 168

46) "Es fehlt, und muß nach den Grundprinzipien des Kritizismus fehlen, die Rücksichtnahme auf empirirsche, aber nicht naturwissenschaftliche Erkenntnis, auf die Bedeutungskundgabe im künstlerischen und gewöhnlichen Leben, auf das einfache Wechselverhältnis in Ausdruck und Verständnis von Mensch zu Mensch, Mensch und Welt." H. Plessner, Kants System unter dem Gesichtspunkt einer Erkenntnistheorie der Philosophie. In: Plessner, Ges. Schriften Vol. 2, Frankfurt 1981, S. 340

Unter dem Titel der "reflektierenden Urteilskraft" führt Kant die Möglichkeit ein, die Einheit der Natur als notwendige transzendentale subjektive Voraussetzung zu erörtern; die Affinität der besonderen und allgemeinen Gesetze der Natur bedeutet ihm, daß die Natur sich zu einem empirischen System der Erfahrung qualifiziert[47], obwohl für dieses keine objektiv zugänglichen Gesetze existieren. Die reflektierende Urteilskraft kann der Natur im Unterschied zum Verstand keine Gesetze vorschreiben[48]; sie kann die "Technik der Natur", die hier fundamental von einem konstruierbaren "Mechanismus der Natur" unterschieden werden soll, nur als heuristisches Prinzip denken.[49] "Allein die reflektierende Urteilskraft soll unter einem Gesetze subsumieren, welches noch nicht gegeben und also in der Tat nur ein Prinzip der Reflexion über Gegenstände ist, für die es uns objektiv gänzlich an einem Gesetze mangelt, oder an einem Begriffe vom Objekt, der zum Prinzip für vorkommende Fälle hinreichend wäre. Da nun kein Gebrauch der Erkenntnisvermögen ohne Prinzipien verstattet werden darf, so wird die reflektierende Urteilskraft in solchen Fällen ihr selbst zum Prinzip dienen müssen..."[50]

Gesagt ist damit vor allem, daß nicht das Objekt in einer Autonomie beanspruchenden Weise sich über die Zwänge seiner begrifflichen und diskursiven Einbindungen jemals selbst offenbaren und verständlich machen könnte; Kant sabotiert hier nicht die Grundlagen der Transzendentalphilosophie. Er macht deutlich, daß der "Grund der großen Bewunderung der Natur, nicht sowohl außer uns, als in unserer eigenen Vernunft"[51] liegt und zu der projektiven Beurteilung Anlaß gibt, die Natur zu betrachten, als ob sie in sich zweck-

47) Kant, K.U. 1. Einleitung. II

48) F. Duque, Teleologie und Leiblichkeit beim späten Kant. S. 386

49) Kant, K.U. 1. Einleitung. II

50) Kant, K.U. B 312/A 308

51) Kant, K.U. B 274/A 270

mäßig sei und für unseren Gebrauch als solche eingerichtet sei.[52] Das kann jedoch nicht bedeuten, eine Kausalität unter Hintergehung der gesetzmäßig zugeeigneten Grundlegung listig durch die Hintertüre wieder aus den kategorialen Bestimmungen herauszulösen. Hier kann nur eine Analogie mit der Kausalität[53] greifen unter Berücksichtigung ihrer zur Naturerklärung unzureichenden Ausstattung.

Und dennoch ist die Maxime der reflektierenden Urteilskraft, die Natur nicht nur als funktional-mechanischen Zusammenhang, sondern auch als trotz der Gesetzmäßigkeit unserer Erfahrungserkenntnis selbst Zweckhafte zu projezieren[54], eine Voraussetzung für die Bewährung unserer Erkenntnis: "Dabei kommt eine dichtere, die Lücken des Zufalls ausfüllende Einheit zustande, als die gesetzliche Verbindung ist, die der Verstand in der mechanischen Natur herstellt. Daher gehören Zweck und System zusammen"[55], auch in Bezug auf die Einheit der Transzendentalphilosophie.

"Daß aber Dinge der Natur einander als Mittel zu Zwecken dienen, und ihre Möglichkeit selbst nur durch diese Art von Kausalität hinreichend verständlich sei, dazu haben wir gar keinen Grund in der allgemeinen Idee der Natur, als Inbegriffs der Gegenstände der Sinne."[56] Geht es in dieser Naturbetrachtung nun um Zwecke, so ist eine Duplizität von vornherein anzusetzen: Zwecke als Idee im Anschluß an ein Analogon des menschlich-technischen Handelns verweisen auf

---

52) Kant, K.U. B 274/A 270

53) Kant. K.U. B 269/A 265

54) U. Anacker, Natur und Intersubjektivität. S. 101

55) F. Kaulbach, Immanuel Kant. S. 278. Vgl. auch: F. Kaulbach, Ästhetische Welterkenntnis bei Kant. Würzburg 1984.

56) Kant, K.U. B 267/A 263 ff

den darin tätigen Verstand; in der Natur ist uns dieser jedoch als Fremder verschlossen. Bestimmt Kant den Begriff eines Organismus im Gegensatz zu einer konstruktiv-maschinellen Anordnung als "Naturzweck"[57], der sich selbst Zweck und Mittel, Ursache und Wirkung, Simultanpräsenz des Ganzen im Teile ist[58], so muß er gerade die Selbstorganisation in den Vordergrund stellen, die für ihn keineswegs einem blinden Naturmechanismus zuschreibbar ist.[59]

Als Beispiel für die nur regulative Funktion der reflektierenden Urteilskraft in der Erörterung einer teleologischen Ordnung der Natur benutzt Kant ein bezeichnendes Beispiel:

"So wie einige den Bandwurm dem Menschen oder Tiere, dem er beiwohnt, gleichsam zum Ersatz eines gewissen Mangels seiner Lebensorganen beigegeben zu sein urteilen: so würde ich fragen, ob nicht die Träume (ohne die niemals Schlaf ist, ob man sich gleich nur selten derselben erinnert) eine zweckmäßige Anordnung der Natur sein mögen, indem sie nämlich, bei dem Abspannen aller körperlichen bewegenden Kräfte, dazu dienen, vermittelst der Einbildungskraft und der großen Geschäftigkeit derselben (die in diesem Zustande mehrenteils bis zum Affekte steigt) die Lebensorganen innigst zu bewegen; so wie sie auch bei überfülltem Magen, wo diese Bewegung um desto nötiger ist, im Nachtschlafe gemeiniglich mit desto mehr Lebhaftigkeit spielt; daß folglich, ohne diese innerlich bewegende Kraft und ermüdende Unruhe, worüber wir die Träume anklagen (die doch in der Tat vielleicht Heilmittel sind), der Schlaf, selbst im gesunden Zustande, wohl gar ein völliges Erlöschen des Lebens sein würde."[60]

---

57) R. Löw, Philosophie des Lebendigen. S. 142

58) Kant, K.W. B 289/A 285 f

59) Kant, K.U. B 295 f/A 292

60) Kant, K.U. B 302 f/A 299 f. Vgl. auch:
L. W. Beck, Hatte denn der Philosoph von Königsberg keine Träume? In:
Akten des 4. Internationalen Kant-Kongresses. KS-Sonderheft Sympos. 1974. Bes. S. 42 f

Der hier zugrundeliegende Begriff des Organismus und der Teleologie ist in einer mechanischen Konstruktion nicht zu erschließen. Schon in der Grundlegung der durchgängigen Wechselwirkung von Zweck und Mittel in der Form der Einheit des Subjektes oder des Organismus sind Grenzlinien, die physikalisch gezogen werden müßten, zu überschreiten.[61] Als Fortführung der ästhetischen Valenzen des vorkritischen Werkes beschreibt Kant, wie uns die mathematische Zweckmäßigkeit Verwunderung abverlangt, die ästhetische jedoch Bewunderung.

"Die Teleologie reflektiert "erlaubt" hypothetisch, die Kausalmechanik bestimmt kategorial. Zwischen beiden kann keine Antinomie stattfinden, da sie ganz verschiedenen Bereichen der oberen Erkenntnisvermögen angehören... Für das menschliche Subjekt gibt es keine Vereinigung; es kommt nie mit einem allein aus, darf nie eines an die Stelle des anderen setzen. Auch quantitativ können wir das Verhältnis der beiden zueinander nicht bestimmen."[63] Der ausstehende "Newton des Grashalms" kann in dieser Konzeption nicht mehr Newton der Mechaniker sein. Die Körpermaschine und die Vorstellung des Körpers als Organismus sind die Fortschreibung dieser auseinanderdividierten Gestalt am menschlichen Körper.

Denn ein Rekurs auf den Leib kann Kant auch in dieser Konzeption nicht anbieten, noch wird er jemals für ihn im Rahmen des Wünschbaren liegen. Vom Leib in der Form des projezierten "als ob" zu reden ist schon der Mangel seiner Präsenz und ein fundamentaler Abschied, vergleicht man diese theoretische Situation mit Kants vorkritischen Versuchen. Auch wenn die Reflexion über die Gesetze der Natur sich in der Kritik der Urteilskraft nach ihr richten und nicht sie richten soll, so steht doch unübersehbar die Anforderung im Vordergrund, ein System der Vernunft zu ermöglichen. Kant sucht keine per

---

61) R. Löw, Philosophie des Lebendigen. S. 151

62) Kant, K.U. B 277/A 273

63) R. Löw, Philosophie des Lebendigen. S. 210

se neuen Formen sinnlicher Erkenntnis auf, noch leistet er einer in die Präsenz des Augenblickes aufgelösten Empfindung Vorschub. Der Natur in der Projektion eines höheren Verstandes zu begegnen, spricht hier wieder die unhintergehbare Doppelung aus. Ein Organismus dieser Art ist nicht der Leib.

Aber es ist der nun kenntlich gewordene menschliche Körper, der nicht mehr als ein bloßes relationales Gefüge von irgend etwas nach den Gesetzen der Mechanik vollständig zu begreifen ist, weil er nicht lediglich bewegende, sondern organisierende Kraft hat.[64] Das darf jedoch über die Dissoziation nicht hinwegtäuschen: beide Körperkonzeptionen bilden das erkenntniskritisch gewonnene Gegenstück zueinander. Sie rekurrieren nicht auf eine Möglichkeit eines jeglicher diskursiven Aufsplitterung vorgelagerten Leibbewußtseins, dessen Andeutungen wir in den vorkritischen Schriften Kants nachgegangen sind. "Wir erfahren die Natur als schön, wo wir uns im Fremden zuhause fühlen."[65] Aber wir müssen dazu die Rückkehrbewegung durch das Fremde erst leisten und dafür seine Existenz als Anderes anbahnen. Damit wird deutlich, daß sowohl das Maschinenmodell des menschlichen Körpers als auch seine zugestandene innere Teleologie Weiterführungen einer Bewegung sind, die mit der Abspaltung und Depräsentation vom Leib für Kant begonnen hat. Denn auch vom organisch verstandenen Körper läßt sich nun nicht mehr sagen, daß ich ganz unmittelbar in ihm gegenwärtig sei.

Wir können die Teleologie nicht beziehen auf irgendwelche Strukturen der Unmittelbarkeit, die nach der Kritik der Urteilskraft eine untragbare Anmaßung sein müssen. Gerade gegen eine subjektive Maßlosigkeit dieser Art ist für Kant der Hinweis auf die regelgeleiteten Akte der Urteilskraft und ihre kritische Diskussion aufzubieten. Die Kritik der Urteilskraft dient der Idee der gesamten Natur als System und nicht einer vorprädikativ gefaßten Evidenz. Wenn die

---

64) Kant, K.U. A 289/B 292 f

65) Böhme, Böhme, Das Andere der Vernunft. S. 78

Vernunft als das Andere des "mundus sensibilis" nicht wäre, so käme kein Zweck dieser Art zustande. Wenn der Mensch nicht selbst als Zweck im Sinne des intelligiblen Reiches des Zwecke oder der Idee der Menschheit wäre, so wäre die ganze Konzeption gegenstandslos.

"Paradox und doch konsequent: gerade die Fremdheit ist es, dasjenige im Menschen, was ihn als nicht zur Natur gehörig qualifiziert, was schließlich den Zusammenhang der Welt im ganzen wieder herstellt. Freilich ein Zusammenhang, in dem die ganze Natur nach dem Prinzip der Nützlichkeit angeeignet ist."[67]

Auch bei dieser Aneignung des Fremden muß leibliche Subjektivität als unrettbar überschrittene verfallen. Weit entfernt davon, dem Leib als der Körpermaschine supplementierter menschlich-organischer Körper nun eine hervorragende Stellung einzuräumen, muß Kant ihn in eine prekäre Zwischenposition verschieben. Diese wird sogar durch seinen Ansatz noch verschärft: "Der Mensch als unmittelbarer Teil der Na- hat keine Zwecke, handelt folglich auch nicht nach Zwecken. Der Mensch, als ein Wesen, welches Zwecke hat, transzendiert sowohl seine eigene als auch die äußere Natur."[68] Wenn Kant hierletztlich die Tauglichkeit herausstellt, so müssen trotz aller anzubahnender innerer Teleologie der Leib und seine derivativen Fortführungen gerade für dieses Attest in ein Zuweisungsverhältnis eintreten, denn eine selbststeuernde Prozeßhaftigkeit, die im Angesicht des Menschen als Vernunftwesen sich Eigenrechte anmaßt, würde für Kant zu unerträglichen Interferenzen führen. Lediglich in dem zitierten Beispiele des Traumes darf der Leib, mit der Betonung der Absenz des Bewußtseins, dahingehend qualifiziert werden. Unter der Stimme und Regie seines juristisch verstandenen Eigentümers muß er als organisiert-organisierendes Wesen weiterhin in einer Stummheit existieren, deren Nützlichkeits-

---

66) Vgl.: Kant, Grundlegung zur Metaphysik der Sitten. A 433 f

67) Böhme, Böhme, Das Andere der Vernunft. S. 80

68) U. Anacker, Natur und Intersubjektivität. S. 104

vorschrift den Platz der Signifikation einzig für den Menschen als Vernunftwesen freihält.

"Das System muß in Harmonie mit der Natur gehalten werden... Das System, das der Aufklärung im Sinne liegt, ist die Gestalt der Erkenntnis, die mit den Tatsachen am besten fertig wird, das Subjekt am wirksamsten bei der Naturbeherrschung unterstützt. Seine Prinzipien sind die der Selbsterhaltung. Unmündigkeit erweist sich als das Unvermögen, sich selbst zu erhalten. Der Bürger ... ist das logische Subjekt der Aufklärung."[69] Nicht seine Leiblichkeit soll mündig werden. Schon früh herausverlagert in die bestimmten Ordnungen ihrer Projektionen in die Natur oder deren Doppelung der konstruktiven Aneignung ist sie in eine Zerstückelung geraten, deren Einheit nur noch in der Erstellung von Spiegelungen bestehen kann, die doch zu offenkundig auch ihr eigenes Datum der Herstellung tragen und das ihnen Unterstellte dafür schon im Vorfeld des Zulassens herrichten.

Insbesondere klärt sich hier: Subjekt darf nicht leibliche Subjektivität sein. Die Körpermaschine ist Substrat dieser Abweisung, und die Konzeption des organischen Körpers des Menschen kann erst nach der versicherten Ausgliederung des Subjektes aus dem hier Diskutierten in die Einwilligung eintreten, keinerlei Produktivität zu entwickeln, die sich den Standards der die Anwesenheit der Intersubjektivität anzeigenden Person widersetzt. Die Sinnlichkeit, wie immer Kant ihre Passivität einmal fordert und ein anderes Mal beklagt, hat sich, unabhängig von ihrer Konstitution als Maschinenkörper respektive Informationsmaschine oder als organischer Körper, nicht für dasjenige zu halten, was allein der Autonomie der Vernunft zukommt. Auch die Neubewertung innerhalb der Kritik der Urteilskraft steht im Kontext der Vernunft als "Hierarchie von Gesetzgebungen".[70] Käme hier et-

---

69) Horkheimer, Adorno, Dialektik der Aufklärung. S. 75 f

70) F. Kaulbach, Ästhetische Welterkenntnis bei Kant. S. 11 ff

was Fremdes hinein, so würde Kant schon Nötigung oder willkürlichen Druck[71] veranschlagen, die im Gerichtsprozeß der "Kritik der reinen Vernunft" verfahrensmäßig auszuschliessen sind. Es gibt dabei auch keine Kompromisse, weil ein Rückfall in die chaotische Regellosigkeit des Naturzustandes die Möglichkeit dieses Gerichtshofes selber dementiert. Die Natur muß darum, völlig ungeachtet ihrer organischen oder mechanischen Zugänglichkeit, als immer schon eingegrenzte und in diesen eingeschriebenen Bestimmungen exekutierte das Substitut ihres Verlustes noch als Signifikation übernehmen und in sich selber reproduzieren. Denn das ganze Verfahren geht auf die dauerhafte Verpflichtung, nicht auf die aktualitätsbezogene Anwendung oder Diskussion von Einzelfällen. Die Unterstellung einer nicht mehr zurücknehmbaren Depräsentation des Leibes ist die Grundlage für die Ausfüllung eines durch seine signifizierenden Substitute fortgeführten Mangels.

---

71) F. Stentzler, Die Verfassung der Vernunft. S. 199

D.3. Der soziale Körper

"Wie ist das möglich, daß der einzelne Mensch seine freie Selbsttätigkeit so aufgibt, daß sich alle seine Bewegungen den ganzen Tag über um kein Warum in seinem eignen Kopfe, sondern um das Warum in dem Kopfe eines andern drehen. Es würde nicht möglich sein, wenn dem einzelnen Menschen nicht ein Zweck untergeschoben würde, weswegen er eine Zeitlang das Band zwischen Geist und Körper gleichsam zerreißt - indem er jeder seiner Bewegungen nicht durch seine eigenen, sondern durch die Gedanken eines andern ihre Richtung vorschreiben läßt."[1] Karl Philipp Moritz

"Die Hervorbringung der Tauglichkeit eines vernünftigen Wesens zu beliebigen Zwecken überhaupt (folglich in seiner Freiheit) ist die Kultur. Also kann nur die Kultur der letzte Zweck sein, den man der Natur in Ansehung der Menschengattung beizulegen Ursache hat (nicht seine eigene Glückseligkeit auf Erden...)."[2] Immanuel Kant

Disziplinieren, Kultivieren, Zivilisieren, Moralisieren

Versteht man das Streben nach Glückseligkeit als Naturzweck des Menschen, so begibt man sich nach Kant auf unsicheren Boden. Denn wo soll die Grenze der ständigen Expansion des Glücksverlangens gezogen werden? Auch scheint die Natur für diesen Zweck nicht eingerichtet zu sein, garantiert sie doch in keinem Falle auch das faktische Erreichen der Befriedigung.[3] Wird die Glückseligkeit als leibliches Verlangen verstanden und instituiert, muß Kant zur Beachtung dessen auf-

---

1) Karl Philipp Moritz, Werke in zwei Bänden. Berlin/Weimar 1981. Bd. I, S. 241

2) Kant, K.U. A 387

3) Vgl. die umfangreiche Analyse von der "Behauptung von der Unmöglichkeit der Glückseligkeit bei Kant von: Oswald Schwemmer, Philosophie der Praxis. Frankfurt 1971, S. 91 f

rufen, was angesichts des Menschen als Vernunftwesen überhaupt Zweck genannt werden darf. Denn das ist keinesfalls eine Bewegung des physischen Austausches zum Erreichen einer physischen Lust, sondern ist gebunden an die Ableitungsfähigkeit aus Maximen.[4] Kants Bestimmung der Glückseligkeit baut auf diesem Ausgang aus der leiblichen Verankerung des Glückes auf:

"Der Begriff der Glückseligkeit ist nicht ein solcher, den der Mensch etwa von seinen Instinkten abstrahiert, und so aus der Tierheit in ihm selbst hernimmt; sondern ist eine bloße Idee eines Zustandes, welcher er den letzteren unter bloß empirischen Bedingungen (welches unmöglich ist) adäquat machen will."[5] Die Tauglichkeit des Leibes und seiner Strebungen zur Lust bedeutet dann, sie in beliebigen Leistungen einsetzen zu können. Die Stellung des Leibes wird zu einem Übergang: Aus der Tierheit soll er durch Disziplin vorbreitet werden, der Kultur und Zivilisation dienen zu können. Er soll der Moral ohne Einspruchsrecht unterworfen sein und muß dazu sein Verlangen an das ihm Fremde delegieren.

Für den Menschen überhaupt, das heißt die Menschheit, gilt, sich die eigene Vollkommenheit zur Pflicht zu machen: "Es ist ihm Pflicht: sich aus der Rohigkeit seiner Natur, aus der Tierheit (quoad actum), immer mehr zur Menschheit, durch die er allein fähig ist, sich Zwecke zu setzen, empor zu arbeiten."[6] Eine Glückseligkeit, die dem Menschen als "Natur oder Glücksgabe" in den Schoß fällt, hat keinen Wert für Kant.[7]

---

4) Ulrich Anacker, Natur und Intersubjektivität. S. 105

5) Kant, K.U. A 384

6) Kant, Metaphysik der Sitten. Einleitung zur Tugendlehre. A 15

7) Kant, Akad. Ausg. Bd. XIX, Refl. 6867

Der Mensch soll also durch einen Prozeß fundamentaler Transformation die Würdigkeit zur Glückseligkeit - denn das ist die einzige Versicherung, die Kant als Substitut anbietet neben dem eher allgemeinen Hinweis, daß man sich wohl fühlt im Guten[8] - gegen die unmittelbaren Präsenzen des leiblichen Glückes setzen. Er folgt damit einer "List der Natur, die zum Teil die menschliche ist."[9] Denn sie hat durch den Antagonismus der "ungeselligen Geselligkeit" das Terrain ihrer weiteren Entwicklung für den Menschen in die Gesellschaft verlagert.[10] Die von Kant grundgelegte Aggressivität[11] im Naturzustand[12] treibt den Menschen aus ihm heraus: Frieden und der bürgerliche Rechtszustand sind Leistungen gegen die Macht der menschlichen Natur oder die Belanglosigkeit ihrer Befriedigungen.[13]

"Die Natur hat gewollt: daß der Mensch alles, was über die mechanische Anordnung seines tierischen Daseins geht, gänzlich aus sich selbst herausbringe,und keiner anderen Glückseligkeit, oder Vollkommenheit, teilhaftig werde, als die er sich selbst, frei von Instinkt, durch eigene Vernunft, verschafft hat."[14] Der Mensch ist getrieben, sein Glück in

---

8) Jacques Lacan, Kant mit Sade. a.a.O., S. 136

9) Rolf Denker, Kants Theorie des dreifachen Weges zum Weltfrieden - oder: Die Absichten der Natur in der Geschichte. In:
Rolf Denker, Selbst-Bild als Fremdentwurf. Tübingen 1985, S. 42

10) Kant, Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht. Vierter Satz.

11) "In die Terminologie gegenwärtiger Aggressionsforschung übersetzt, müßte man Kant eindeutig unter die Vertreter einer Aggressionstrieb-Theorie einordnen, denn er betont immer wieder, die Neigung zu Kampf und Krieg sei der "menschlichen Natur eingeartet.""
Rolf Denker, Kants Theorie..., S. 42

12) "Der Friedenszustand unter Menschen, die neben einander leben, ist kein Naturzustand (status naturalis), der vielmehr ein Zustand des Krieges ist ... Er muß also gestiftet werden."
Kant, Zum ewigen Frieden. BA 18

13) Vgl. Kant, Idee zu einer Geschichte ..., A 393

14) Kant, a.a.O., Dritter Satz

einem vernunftgemäßen Zustand der Vergesellschaftung zu suchen, zu dem er die Anleitung nicht aus irgendeiner vorangehenden leiblichen Glückserfahrung hernehmen kann. "Der Mensch will Eintracht; aber die Natur weiß besser, was für seine Gattung gut ist: sie will Zwietracht. Er will gemächlich und vergnügt leben; die Natur will aber, er soll aus der Lässigkeit und untätigen Genügsamkeit hinaus, sich in Arbeit und Mühseligkeiten stürzen."[15)]

Der Mensch muß sich als gesellschaftliches Wesen schaffen. Er ist "das einzige Geschöpf, was erzogen werden muß."[16)] Die Erziehung leistet die Absicherung gegen den Rückfall oder Verbleib in der Tierheit und folglich gegen körperliche Strukturen und Strebungen, die der Existenz des Menschen als vernünftigem und gesellschaftlichen Wesen schaden. "Disziplin oder Zucht ändert die Thierheit in die Menschheit um. Ein Thier ist alles schon durch seinen Instinct; eine fremde Vernunft hat bereits Alles für dasselbe besorgt. Der Mensch aber braucht eigene Vernunft. Er hat keinen Instinct und muß sich selbst den Plan seines Verhaltens machen."[17)] Die Instinktarmut bedeutet, daß für die Leistungen der menschlichen Gesellschaft von dieser Seite aus keine Hilfestellung erwartet werden darf, die sich als eine simple Fortführung der Natur mit den Mitteln der Zivilisation und Kultur quasi zurückübersetzen ließe. Im Gegenteil wird die Disziplin zu einer ausschließenden Abwehrhaltung gegen die Tierheit im Menschen. Sie verhindert eine Renaturalisierung, die als "Verwilderung, Bosheit, Wahn"[18)] von Kant schon durch ihre Sprachfassung als Gefährdung ausgewiesen wird.

---

15) Kant, a.a.O., A 394

16) Kant, Pädagogik. Akad. Ausg. Bd. IX, S. 441

17) Kant, a.a.O.

18) Gerhard Funke, Kants Stichwort für unsere Aufgabe: Disziplinieren, Kultivieren, Zivilisieren, Moralisieren. In:
Akten des 4. Internationalen Kant-Kongresses. Mainz 1974. Teil III. Berlin/New York 1974, S. 7

Kants Pädagogik gibt eine Anleitung zur Politik des sozialen Körpers.[19] Die "physische Erziehung", die er im kritischen Anschluß an die Reformpädagogik seiner Zeit aufnimmt[20] beschreibt, wie ein Kind im Sinne der Verpflegung und Förderung der Entwicklung seiner eigenen körperlichen Ressourcen erhalten und gefördert werden kann. Luxurierende Tendenzen werden ausdrücklich abgewiesen. Die Kinder dürfen nicht verzärtelt werden, sie sollen nicht auf jedes Schreien hin versorgt werden, noch darf ein weiches Lager sie verweichlichen. In Analogie mit dem Schonraum in Rousseaus negativer Pädagogik verwehrt sich Kant jedoch streng gegen zu früh einsetzende dirigistische Maßnahmen, die die natürlichen Bildungskräfte des menschlichen Körpers mißachten und den Kindern die Möglichkeit nehmen, in der freien Herausbildung ihrer physischen Kräfte einen ersten Anhaltspunkt für die eigengestützte Erschaffung seiner selbst in einer zukunftsbezogenen Ordnung zu gewinnen.

Die Pädagogik muß Sorge tragen, daß der Mensch nicht in seinem Willen gebrochen wird durch unzuträgliche Strafen oder durch Vernachlässigung der Aufgabe, sie dem Kind erklären zu können und damit zur Grundlegung eines konsensorientierten Handelns bei ihm beizutragen. "Man darf ihren Willen nicht brechen, wenn man ihn nicht erst verdorben hat."[21]

---

19) Vgl.: G. Böhme, Anthropologie in pragmatischer Hinsicht. S. 275 ff

20) Kant, Pädagogik. S. 455
Kant bezieht sich auf Rousseau und im Besonderen auf Basedow, dessen "Philanthropin" in Dessau ausdrücklich körperliche Übungen in den Lehrplan aufgenommen hatte. Dort versuchte man, Drill und Strafen zugunsten eines auch spielerisch-selbstbestimmten Lernens vorsichtig abzuwerten. Kant fand hier die Grenze des Zuträglichen allerdings bisweilen überschritten. Vgl.:
Arsenij Gulyga, Immanuel Kant. Frankfurt 1985, S. 102 ff
Zur Aufgabenstellung der Pädagogik in Kants Philosophie siehe:
Jürgen-Eckart Pleines (Hg), Kant und die Pädagogik. Würzburg 1985

21) Kant, Pädagogik. S. 461

Direkte physische Manipulationen am kindlichen Körper schaden und untergraben dessen Möglichkeiten zur Selbstorganisation seiner Kräfte. Vor allem Leitbänder und Gängelwagen schaffen eine abzulehnende Anpassung an Maschinen und richten schwere Fehlbildungen des Leibes an.[22]

Rousseau hat im "Emil" beschrieben, wie das Kind im Schutze seiner negativen Pädagogik Experimentalphysik als Körperbildung betreibt. Auch Kant verweist darauf: "Wenn das Kind frei gelassen wird, so exerziert es noch seinen Leib."[23] Die Pädagogik kann nur sinnvoll sein, wenn sie diese Erprobung und Entwicklung der menschlich-physischen Kräfte fördert und zuläßt. Durch Dressur ist hier nichts auszurichten, "denn die menschliche Natur überhaupt, theils auch die Natur der einzelnen Subjecte läßt sich nicht an Alles gewöhnen."[24] Aus diesem Grunde rechnet Kant das Beschriebene zur "negativen Bildung" in Übereinstimmung mit Rousseau. Sie muß darauf aufbauen, daß die Geschichte des Erwachens der Vernunft beim Kind vorzubereiten ist nicht durch eine Zwangsverordnung ihrer Bestimmungen, die den Menschen zur Passivität verdammt. Ein derart erzogenes Kind kann die Stufen seiner weiteren Entwicklung nicht mehr sinnvoll durchlaufen.

"Der positive Theil der physischen Erziehung ist die Cultur."[25] Der Körper soll im eigenständigen Gebrauch seiner

---

22) Kant, a.a.O.
Lewis S. Feuer stellt in seiner psychoanalytisch orientierten Bearbeitung heraus, daß das Motiv des Gängelwagens und seiner Folge, der physischen Behinderung durch eine Engbrüstigkeit, bei Kant an gerade den Stellen seines Werkes auftaucht, an denen er sich mit abzuweisenden Behinderungen auseinandersetzt. Lewis S. Feuer, Lawless Sensations and Categorical Defences: The Unconscious Sources of Kants Philosophy. In: Hanley/Lazerowitz, Psychoanalysis and Philosophy. New York 1970, S. 93 f

23) Kant, Pädagogik. S. 462

24) Kant, a.a.O., S. 463

25) Kant, a.a.O., S. 466

Sinne und Bewegungen geübt werden. Dies kann auch wesentlich der Natur überantwortet sein, doch zeigt sich für Kant an diesem Punkt die unausgewickelte Simultanpräsenz von Natur und Freiheit, Körper und Seele. "Der Freiheit Gesetze geben, ist etwas ganz anderes, als die Natur bilden. Die Natur des Körpers und der Seele kommt doch darin überein, daß man ein Verderbniß ihrer beiderseitigen Bildung abzuhalten sucht, und daß die Kunst dann noch etwas bei jenem, wie bei dieser hinzusetzt. Man kann die Bildung der Seele also gewissermaßen eben so gut physisch nennen, als die Bildung des Körpers."[26] Das Kind soll Raum zum Spielen und zu angenehmer Beschäftigung finden; im Vordergrund steht für Kant jedoch das Erlernen der Arbeit, die eben nicht als unmittelbare Annehmlichkeit gefällt. Zur Arbeit kultiviert die Schule unter Einsatz von Zwangmitteln. Mit diesem Übergang, der die oberen Kräfte des Menschen planmäßig nach der Anleitung von außen exerziert, beendet Kant die spielerische Selbstorganisation des Menschen und seiner äußeren Bezüge. Die untergeordneten Kräfte - und das sind gerade diejenigen des Leibes - werden "immer nebenbei kultiviert"[27] und haben "für sich allein keinen Werth" mehr.[28]

Die Kultur der Kräfte muß von dem Zeitpunkt an, wo das Kind Maximen kennen und befolgen kann, Abstand von der physischen Eigenaktivität und ihrer unterstützenden Gewährung nehmen. Nun gilt etwa: "Wenn man einen guten Charakter bilden will: so muß man erst die Leidenschaften wegräumen. Der Mensch muß sich in Betreff seiner Neigungen so gewöhnen, daß sie nicht zu Leidenschaften werden, sondern er muß lernen, etwas zu entbehren, wenn es ihm abgeschlagen wird."[29] Diese Fähigkeit bedeutet, durch Maximen in die Lage versetzt zu werden, Befriedigungen aufzuschieben gegen die Einforde-

---

26) Kant, a.a.O., S. 569

27) Kant, a.a.O., S. 472

28) Kant, a.a.O., S. 472

29) Kant, Pädagogik. S. 486 f

rungen ihrer augenblicklichen Erfüllung. In dieser Depräsentation des Begehrten warnt Kant jedoch davor, nicht unter der Regie der Neigungen die Konstanz des Begehrens zu bilden, was zu Leidenschaften führt, sondern durch Sittlichkeit und feste Vorsätze zur Mäßigung anzuleiten. "Die Keime, die im Menschen liegen, müssen nur immer mehr entwickelt werden. Denn die Gründe zum Bösen findet man nicht in der Naturanlage des Menschen. Das ist nur die Ursache des Bösen, daß die Natur nicht unter Regeln gebracht wird."[30]

Wenn der Mensch dies jedoch kann, dann soll er es auch tun: Wenn er sich selbst für die Menschheit als lebendes und vernünftiges Wesen schaffen kann und seine Persönlichkeit und Zurechnungsfähigkeit damit entwickelt, dann darf er sich nicht mehr als der Natur unterworfener seinen moralischen Pflichten entziehen. Das "radikal Böse" in der menschlichen Natur ist nicht entschuldigend der Sinnlichkeit zu überantworten, noch kann von einer boshaften Vernunft jemals die Rede sein. Das radikal Böse findet seinen Grund in der Unterordnung der Maximen, die den Menschen zum Autor haben sollen, unter die Triebfedern seiner Sinnlichkeit. "Dieses Böse ist radikal, weil es den Grund aller Maximen verdirbt; zugleich auch, als natürlicher Hang, durch menschliche Kräfte nicht zu vertilgen, weil dieses nur durch gute Maximen geschehen könnte, welches, wenn der oberste subjektive Grund aller Maximen als verderbt vorausgesetzt wird, nicht stattfinden kann."[31]

Das macht deutlich, welche Zweckbestimmung Kants Pädagogik enthält. Denn die Pflege der natürlichen Entwicklungsprozesse bedeutet, als Disziplin die Befreiung vom Despotismus der Begierden zu erreichen und dafür schon im Vorfeld in der "frühen Kultur der Vernunft"[32] die Voraussetzungen zu

---

30) Kant, a.a.O., S. 448

31) Kant, Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft. A 32

32) Kant, Akad. Ausg. Bd. XV, S. 181

schaffen. Der Umschlag der als gut beschriebenen natürlichen Evolution des Leibes in das "radikal Böse" verdankt sich einer Neubewertung, die ab dem Zeitpunkt gefordert ist, an dem der Mensch durch Maximen in eine Bildungsgeschichte anderer Art integriert wird. "Der Kulturzustand, der dem Naturzustand folgt und der dem Vernunftzustand vorausgeht, ist dadurch gekennzeichnet, daß der einzelne durch Kultivierung seiner Fähigkeiten und durch Zivilisierung seiner Rechtsverhältnisse in gewissem Sinne seine ursprüngliche Freiheit verliert, aber noch nicht ganz unter dem Schutze des Gesetzes steht (die er innerlich nicht voll akzeptiert hat)."[33] Auch bei Kant führt kein legitimer Weg zurück zur Natur; in diesem Sinne hat er Rousseau verstanden und weitergeführt.

Die Übergänge von Kultur, Zivilisation und Moral betreffen Strukturen expandierender Allgemeinheit: die Kultur bezieht sich auf den Einzelnen, die Zivilisation auf die Gesellschaft, die Moral auf das intelligible Reich der Zwecke.

Analog der Konzeption von Hobbes, die von einer prinzipiellen Assozialität der Triebe und Leidenschaften spricht und den Übergang in sprach- und regelgeleitete Strukturen der Allgemeinheit fordert, können auch bei Kant die leiblichen Strebungen ihre aggressiven Komponenten nur durch eine Zähmung verlieren, die in der Dynamik von Übergängen besteht. Als bloß negative Abweisung faßt er sie im Sinne der Disziplin, die in der Folge aber von positiven Schritten der Förderung abgelöst wird. Der Widerstand des Leibes ist schon an früher Stelle zu brechen, um den folgenden Prozessen ihre erzwungene Frontstellung als Anderes gegenüber dem Leib zu erleichtern. Die Tauglichkeit zu beliebigen Zwecken als Signum des kultivierten Menschen ist nur dann aufrechtzuerhalten, wenn er Herr in seinem eigenen Hause ist oder aber andere Herren bewußt einsetzen kann.

---

33) G. Funke, Kants Stichwort..., S. 10

"Erst in dem Augenblick - und dieses Paradoxon verdient Aufmerksamkeit -, wo das Subjekt sich keinerlei Objekt mehr gegenübersieht, stößt es auf ein Gesetz, das von vornherein schon als signifikant erscheint und sich von einer Stimme im Bewußtsein her kundgibt, die, um sich als Maxime zu artikulieren, einen Bereich schafft, der reine praktische Vernunft oder Wille ist."[34] Wären die Handlungen des Menschen Dinge an sich, so wäre Freiheit nicht zu retten. "Der Mensch wäre Marionette, oder ein Vaucansonsches Automat..."[35] Nicht die Faktizität oder empirische Grundlegung, sondern das Gefühl der Pflicht in Absetzung von Neigungen und Leidenschaften weisen die Möglichkeit der Moral aus. Sie kann aus den verübten Handlungen nicht erschlossen werden, sondern bleibt der ewige Richter über sie.

"Das höhere Selbst, so als Vertreter Gottes in uns legitimiert, eröffnet über das "zitternde" Sinnen-Ich die Anklage und spricht das Urteil, nach dem Gesetz, das es sich selbst gab... Kant denkt sehr nüchtern und der Beachtung wert, daß selbst in dem Fall, in dem das Sinnen-Ich die richterliche Billigung seiner Tat erfährt, nicht das Gefühl der Freude aufkommt, sondern höchstens das Gefühl, diesmal der Strafe gerade noch so entronnen zu sein, oder, wie Kant sagt, "ein Frohsinn, der Gefahr, strafbar befunden zu werden, entgangen zu sein."[36] Die Demütigung des Leibes unter der Ehre der Moral ist die fortgesetzte Erziehung des Menschen zum Guten und zeigt deren Indifferenz dem leiblichen Geschehen gegenüber als Macht.

---

34) Jacques Lacan, Kant mit Sade. S. 137

35) Kant, Kritik der praktischen Vernunft. A 181

36) Rolf Denker, Kants Theorie ..., S. 51
Im Gegensatz zu dieser Fassung wollte Kant im vorkritischen Werk jedoch hilfeleistende Triebe als "analogis insinctorum moralium" durchaus gelten lassen. "Die Moral ist chimaerisch, welche alle diese motiva auxiliaria ausschließt." Vgl. dazu auch unsere vorangegangene Rekonstruktion der Philosophie der Leiblichkeit beim frühen Kant, die diese Option verständlich werden läßt. Immanuel Kant, Akad. Ausg. Bd. XIX, Refl. 6560.

Kant hat sich nun entgegen des gehegten Bildes der Philosophiegeschichte intensiv mit dem Schicksal des Leibes unter diesen Zugriffsweisen beschäftigt. Wir wollen dem, um die Darstellung nicht unnötig zu komplizieren, an drei ausgewählten Problembereichen nachgehen, nämlich den Spuren des Körpers in der Öffentlichkeit, der Konzeption der Sexualität und der von Kant ins Auge gefaßten Universalmedizin.

Spuren des Körpers in der Öffentlichkeit

Der beschriebene Prozeß der Kultivierung und Moralisierung[37] ist die Geschichte der Verflüchtigung des Leibes. "Aus dem Gängelwagen des Instinkts zur Leitung der Vernunft"[38] zu gelangen ist nur möglich, weil die ersten Bedürfnisse[39] vertauschbar sind und dadurch die Kultur ihrer Tauschverhältnisse entstehen lassen. Diese Substitute primärer leiblicher Strukturen und Strebungen müssen unter Regeln gebracht werden, denn "Regellosigkeit ist zugleich Unvernunft."[40] Sie verdanken sich jedoch nicht einem Ablauschen der Natur des Leibes und seiner Bedürfnisse. Ebensowenig gehören sie derselben physischen Ordnung an. Sie können sich nicht durch Gewalt durchsetzen: "Mit Gewalt ist wider die Sinnlichkeit in den Neigungen nichts ausgerichtet; man muß sie überlisten, und, wie Swift sagt, dem Walfisch eine Tonne zum Spiel hingeben, um das Schiff zu retten."[41]

Kant sieht klar, daß diese Umgangsformen mit dem Leib zu Einbußen führen müssen: "Es scheint, daß der Mensch mit jedem Fortschritte seiner geistigen Cultur an einer gewissen

---

37) Kant, Idee zu einer allgemeinen Geschichte, A 402 f: "Wir sind zivilisiert, bis zum Überlästigen, zu allerlei gesellschaftlicher Artigkeit und Anständigkeit. Aber, uns für schon moralisiert zu halten, daran fehlt noch sehr viel."

38) Kant, Mutmaßlicher Anfang der Menschengeschichte. A 12 f

39) Kant, a.a.O., A 20

40) Kant, Logik. A 215

41) Kant, Anthropologie. BA 43 f

Schärfe seiner Sinne eine merkliche Abnahme erleide, und es kann jenes auch keinen anderen Erfolg haben, indem es ihm an einer Übung seiner sinnlichen Organe um so mehr mangelt, je ausschließlicher er in einer Welt der abgezogenen Contemplation und Betrachtung lebt."[42] Diese Sätze stehen in Kants "Physischer Geographie", die zum bedeutenden Teil auf Reiseberichten fußend ein Bild der Entlastung[43] als Komplement zur "Anthropologie in pragmatischer Hinsicht", die nur bezogen werden kann auf den kulturellen und sozialen Rahmen des aufgeklärten Bürgertums in Europa, bietet. "Diese Sucht nach Situationen, in denen man unauffindbar und unidentifizierbar und darum für Legitimationsfragen unerreichbar ist, befriedigt die unberührte Natur: sie gewährt Ferien vom angeklagten Ich; in ihr taucht man unter auf der Flucht vorm identitätsertappenden Zugriff der totalen Rechtfertigungszumutung."[44] Nicht nur das stets verurteilungswürdige "Sinnen-Ich vor der Moral" steht, auch wenn seine Macht nicht mit Gewalt, sondern nur listig zu brechen ist, auf dem Prüfstand. Der Mensch, der sich selbst im Sinne der Idee der Menschheit schaffen soll und dies nur in der Gesellschaft, nie allein, erreicht, ist der Kontrolle in durchgängiger Weise unterworfen. Er darf die Befriedigungsformen seiner Bedürfnisse nicht abseits der Zugänglichkeit der Intersubjektivität suchen oder finden. Er muß als inneres für andere von außen erschließbar sein. Sein Körper muß seinen Ort in dechiffrierbaren Zeichensystemen einnehmen. Über alle Entlarvungskunst hinaus wird dem vergesellschafteten Menschen das Wissen um diese nur intersubjektiv konstituierbaren Zeichensysteme zur Ermöglichung seiner Existenz als Bürger.

---

42) Kant, Physische Geographie. S. 262 Anmerkung

43) Odo Marquard, Der angeklagte und der entlastete Mensch, a.a.O., S. 52

44) Marquard, a.a.O., S. 52

Die soziale Topologie der Beziehungen definiert einen Kontrollraum, dessen Essenz schon in einem Blick vertreten sein kann. "Die bloße Anwesenheit eines Beobachters ist eine Vergewaltigung."[45] Die Macht der Beherrschung ist auch ohne ausgesprochene Befehle in der Aufmerksamkeit präsent.

"Der Mensch, der es bemerkt, daß man ihn beobachtet und zu erforschen sucht, wird entweder verlegen (geniert) erscheinen, und da kann er sich nicht zeigen, wie er ist; oder er verstellt sich, und da will er nicht gekannt sein, wie er ist."[46] Wenn die Triebfedern in Aktion sind, beobachtet der Mensch sich nicht. Wenn er sich beobachtet, so verfälscht er schon damit die Einheit der Regung, die er erfassen will. Der bewußte Blick ist das Andere oder der Blick des Anderen, der das Angeschaute zum Fremden macht und unter unausgesprochenen Direktiven Anpassungsleistungen erzwingt. Dies gilt gerade für den Umgang mit dem eigenen Körper: "Zuerst ist die auf sich selbst vornehmlich den Körper gerichtete Aufmerksamkeit dem Körper nachtheilig unterhält die Krankheiten vornehmlich Krämpfe. Die auf das Gemüth gerichtete Aufmerksamkeit schwächt den Körper. Diarium observationis sui ipsius. Daher dissipation nützlich, zuletzt schlaf, der eine dissipation durch Träume also motion ist ohne figiertes (sic!) selbstbewußsyn... Innere Vorwürfe sind dem Körper sehr nachtheilig."[47]

Die Anthropologie etabliert den Menschen als reflexives Wesen in der Position des Einzelnen in der Gesellschaft. Sie zeigt die Grenzen der Reflexivität gerade dem leiblichen Geschehen gegenüber jedoch um so deutlicher auf. Die Aufmerksamkeit stört die natürlichen Abläufe des Leibes. Der Leib stört im Gegenzug die höheren Tätigkeiten des vernünftigen Wesens. Kant rät zu einem Stillhalteabkommen. Die Bereiche

---

45) Derrida, Grammatologie. S. 199

46) Kant,Anthropologie. BA IX f

47) Kant's Rede: De Medicina corporis quae Philosophorum est. Hg. Joh. Reicke. Altpreuss. Monatsschrift. Königsberg 1881, S. 18 Anmerk.

der Leiblichkeit sollen nun doch so ausgeschlossen sein, daß eine (von Kant nicht ausformulierte) physiologische Anthropologie[48] die Verantwortung für die Erforschung des unermeßlichen Feldes unbewußter und dunkler Vorstellungen, die mit leiblichem Geschehen verschränkt sind, übernehmen soll.

Trotzdem bleibt Kant ein aufmerksamer Spurenleser auf der Fährte des verdrängten Leibes in der Gesellschaft. Er entwickelt einen bezeichnenden Ehrgeiz, trotz des formalen Ausschlusses der Körperlichkeit immer wieder auf sie einzugehen. Wir wollen anhand von ein paar einschlägigen Beispielen untersuchen, was der damit bezweckt.

1. "Wir handeln wohl beinahme immer nach dunklen Vorstellungen, z. B. wir lassen jemanden, den wir ehren wollen, uns zur rechten Seite gehen. Diese Gewohnheit mag wohl daher kommen, daß die rechte Hand die thätigste ist, daß man sie gleichsam dadurch, daß man ihn zur rechten Hand gehen läßt, außer Thätigkeit setzt und ihm dadurch seine Hochachtung bezeugt."[49] Die Inhomogenität der Leibregionen, die Kant in seinem vorkritischen Werk zur grundlegenden qualitativen Bestimmung der Richtungen im Raum bemüht, taucht hier im Kontext einer sozialen Stratifizierung wieder auf. Sie findet ihre Bestimmung in der Relevanz für die gesellschaftlichen Umgangsformen, deren unbewußter Kern sie ist.

2. "Alle Organe bedürfen von Zeit zu Zeit einer Erschütterung. Der innere Sinn ist die Fähigkeit, bloß durch inneres Denken afficirt zu werden. Die körperlichen Empfindungen hingegen zeigen nur an, daß der innere Sinn afficirt werden kann. Wenn man daher eine Idee in sich selbst lange unterhält. so glaubt man endlich der Idee wirklich zu sehen; die Organe gerathen dadurch in Unord-

48) Starke, Immanuel Kant's Anweisung ..., S. 4
49) Starke, a.a.O., S. 10

nung und daraus entsteht alsdann Schwärmerei, welche nur durch körperliche Mittel gehoben werden kann."[50] Die Körperempfindung darf also keine direkte Repräsentation im Bewußtsein erlangen, die die Reflexivität der Denkprozesse untergräbt. Sie ist lediglich Zuträger zum inneren Sinn, aber sie ist als bewußte hier schon in eine Ordnung aufgenommen, die ihr das Recht verwehren muß, das Bewußtsein zu bestimmen. Analog zu den Diagnosen der Swedenborg-Arbeit und dem "Versuch über die Krankheiten des Kopfes" nimmt Kant seine Theorie der Schwärmerei aus derangierten Körperstrukturen wieder auf. Er zeigt die Gefährdung: ein Bewußtsein des Körpers verliert durch zu große Zuwendung oder Ausdehnung seine einzunehmende Ordnung in den Kontexten der Intersubjektivität. Gerechtfertigt ist nur eine zeitlich eingeschränkte Form des Besuches des Geistes in seinem Körper. Wenn er absichtslos der charakteristischen Plötzlichkeit der Artikulation das Leibes zugewendet ist, so besteht nicht die Gefahr, einen Körperbezug habituell zu machen, der Leidenschaften begünstigt oder aber die natürlichen Abläufe das Leibes durch Einprojezierung von Bildern (wie in der Hypochondrie) stört. Kant spannt die aufgezeichneten Spuren des Körpers in eine teleologische Perspektive und entscheidet dort über deren Zuträglichkeit:

"Es muß in allem, was ein lebhaftes, erschütterndes Lachen erregen soll, etwas Widersinniges sein (woran also der Verstand an sich kein Wohlgefallen finden kann). Das Lachen ist ein Affekt aus der plötzlichen Verwandlung einer gespannten Erwartung in nichts. Eben diese Verwandlung, die für den Verstand gewiß nicht erfreulich ist, erfreuet doch indirekt auf einen Augenblick sehr lebhaft. Also muß die Ursache in dem Einflusse der Vorstellung auf den Körper und dessen Wechselwirkung auf das Gemüt bestehen: und zwar nicht, sofern die Vorstel-

---

50) Starke, a.a.O., S. 10

lung objektiv ein Gegenstand des Vergnügens ..., sondern lediglich dadurch, daß sie, als bloßes Spiel der Vorstellungen, ein Gleichgewicht der Lebenskräfte im Körper hervorbringt."[51]

Anscheinend findet der Körper mehr Vergnügen an dem, was dem Verstand kein "Wohlgefallen" ist. Kant schließt auf die ansonsten unbewußt bleibende Virulenz des Körpers im sozialen Kontakt, die hier mit einem Lachen hervorbricht. Ohne zu zeigen, wie der Körper jemals Sinn und Unsinn der Vorstellungen verstehen können soll, die auf ihn wirken, hat Kant dennoch seine Neigung zur Sabotage der objektiven Bestimmungen des Verstandes deutlich gemacht. Gegen die reglementierenden Wirkungen produziert er unbewußt befreiende und belebende Gegenstrategien. Doch entschließt sich Kant nicht zu einer Nobilitierung einer befreienden Sinnlichkeit. Die Plötzlichkeit des Geschehens ist ein Hervorbrechen und kein Arrangement; ihr Zweckbezug wird für Kant durch den Hinweis, hier sorge der Leib für seine eigene Gesundheit, noch zu einer weiteren Rechtfertigung des Vergessens.

Denn wenn der Leib das selber tut, so erübrigt sich an diesem Punkte das Problem, daß der Mensch vorsätzlich das Gleichgewicht der Lebenskräfte in seinem sozialen Alltag ängstlich beobachten und trainieren müsse.

3. Die Bereiche sozialer Kommunikation und Identifikation werden von leiblichen Strukturen trotz ihrer Absicherung als Kultur unterwandert. Kant denkt dabei weniger an "von der Natur konstitutive Gebärdungen, durch welche sich Menschen von allen Gattungen und Klimaten einander, auch ohne Abrede, verstehen. Dahin gehört das Kopfnicken (im Bejahen), das Kopfschütteln (im Verneinen), das Kopfaufwerfen (im Trotzen)..."[52] Im Zentrum stehen die unbedingt zu kontrollierenden Leistungen

51) Kant, K.U. B 225 f

52) Kant, Anthropologie. B 279

der Einbildungskraft, die sich unterhalb der Schwellen der Kommunikation bewußter Subjekte als Nachahmungen und Identifikationen gerade im Bereich des Leibes abspielen. Die Einbildungskraft kann als krasses Beispiel ihrer Macht Nachahmungen von Personen in Konvulsionen oder gar in epileptischen Anfällen im Körper produzieren. Sie ist die ansteckungsgefährdete Nähe der unmittelbaren körperlich-sympathetischen Präsenz unter Menschen.[53] Ohne eine höhere Kontrolle ist sie schutzlos diesen Kräften ausgeliefert und kann sie sogar noch als Funktionsvorschrift in den eigenen Körper einzeichnen. Da sie für Kant in der Anthropologie in enger Verbindung mit dem leiblichen Geschehen steht, wird die Reglementierung der Einbildungskraft auch zu einer Vorsorge gegen körperliche Dysregulationen.

Doch nicht alle ihre Wirkungen sind derart spektakulär: "Es ist in einigen Bewegungen des Menschen etwas Sympathetisches, welches zuletzt dieselbe Wirkung bei uns und anderen hervorbringt. Das Gähnen bewirkt vermittelst der Phantasie eine unwillkürliche Nachahmung desselben, besonders wenn man in Gedanken ist."[54] Denn dann öffnet man den Leib und die Einbildungskraft eher einem unkontrollierten Bereich, weil man auf etwas anderes achtet. Die blinden Wirkungen und unwillkürlichen Prozesse blühen schon in dem kurzen Augenblick der geistigen Abwesenheit. Das ist durch eine permanente Aufmerksamkeit nun nicht zu verhindern. Das hier angestrebte Gleichgewicht des leiblichen Daseins des Bürgers ist eine diffizile Akrobatik, die dennoch nicht mit Erfolg zu einem Punkt gelangen kann, der nicht mehr ständig oszilliert und Gegenbewegungen nötig macht. Die rigiden Kontrollen sind allerdings an dem Punkt gefordert, an dem die Zuträglichkeit und Harmonisierungsfähigkeit erlischt: Gegen das Gähnen braucht keine List aufgeboten zu werden,

---

53) Starke, a.a.O., S. 12 und S. 32

53) Starke, a.a.O., S. 105

aber angesichts der Gefahr der Festsetzung und Einnistung von zumeist unbewußten Strukturen im Kern der sozialen Austauschprozesse sind Kontrollen unbedingt erforderlich. Kant bringt derartige Prozesse in Fortführung des vorkritischen Werkes mit der unstatthaften Herausprojezierung leiblicher Subjektivität und einem logischen Eigensinn, der intersubjektive Verbindlichkeit verläßt, in Verbindung. Er sieht hier eine Regression am Werke, die die Potentiale der benachbarten Lebenskraft und Einbildungskraft an die "Tierheit" des Menschen verliert und nicht in die Bewegung einbringen kann, die den Mensch zum Menschen machen soll.[55]

Der Natur ihr Recht einzuräumen bedeutet, getreu ihrer List sich selbst als Mensch unter Menschen zu schaffen und nicht erschaffen zu lassen. Die Passivität der Einbildungen, die wesentlich Reproduktionen sind und sich einer aktiven Durchdringung durch Vernunft und Selbstbestimmung verwehren, ist kein Repräsentant einer zuzulassenden Natur oder ihrer teleologischen Bestimmung. Die Natur treibt den Menschen aus ihren Armen heraus, eine Rückkehr unter ihren Schutz ist schon deshalb nicht möglich, weil sie eine grundsätzliche Verleugnung wäre.

Der Ort des Menschen wird dadurch definiert, daß er durch Arbeit und eine nur ihm zukommende moralische Verankerung eine Souveränität über positive oder negative Anfechtungen seitens der Natur erlangen soll. Noch in den Formen der Devianzen sieht Kant die Vorbereitung zur Kultur und Steigerung der Kräfte der Vergesellschaftung am Werke, denn selbst der seinen rauschhaften Chimären unterworfene Mensch wird doch von ihnen wenigstens zur Tätigkeit angeregt. Gesellschaftlich legitimierbar sind allerdings nur intersubjektiv zugängliche Formen, die an den Aufgabenstellungen der Gesellschaft auch als Praxis teilnehmen können: "Das kräftigste und leichteste Beruhigungsmittel aller Schmerzen ist der Gedanke, daß das Leben nicht durch den Genuß, sondern

---

55) G. Böhme, Anthropologie in pragmatischer Hinsicht. S. 277 ff

durch den Gebrauch Werth erhält. Ein gutes Gewissen mildert alle Übel und verscheucht sie endlich."[56] "Der größte Sinnengenuß, der gar keine Beimischung von Ekel bei sich führt, ist, im gesunden Zustande, Ruhe nach der Arbeit."[57] Das sanfte Ruhekissen ist wiederum nicht in den vorgebildeten Angeboten des glückssuchenden Leibes verankert.

Lediglich unter der Berücksichtigung von Leibstrukturen, die sich als plötzliche Artikulation oder als Unbewußtheit jeglicher durchgreifenden Kontrolle entziehen müssen, nimmt Kant den nicht-integrierbaren Rest des verlorenen Leibes in der Gesellschaft wahr. Die größte Eigenständigkeit erlangen Leib und Einbildungskraft, wenn das Bewußtsein abwesend ist:

"Das Spiel der Phantasie mit dem Menschen im Schlafe ist der Traum, und findet auch im gesunden Zustande statt; dagegen es einen krankhaften Zustand verrät, wenn es im Wachen geschieht. - Der Schlaf, als Abspannung alles Vermögens äußerer Wahrnehmungen und vornehmlich willkürlicher Bewegungen, scheint allen Tieren, ja selbst den Pflanzen ... zur Sammlung der im Wachen aufgewandten Kräfte notwendig; aber eben das scheint auch der Fall mit den Träumen zu sein, so, daß die Lebenskraft, wenn sie im Schlafe nicht durch Träume immer rege erhalten würde, erlöschen und der tiefste Schlaf zugleich den Tod mit sich führen müßte."[58] Der Leib sorgt mit den Träumen sowohl für sich selbst als auch für die Bereitstellung neuer Kräfte für die Arbeit. Die Anwesenheit von Bewußtsein würde das von Kant hier Diskutierte zur Krankheit machen. Im Traum isoliert Kant genau den Mechanismus, dem er in der Diskussion der wachen Existenz des Bürgers abweisend begegnen muß. Der soziale Körper ist das radikale Gegenstück zum schlafenden Leib und zu dessen traumhaften Einbildungen. Er reguliert sich nicht als Vorschrift an das Bewußtsein, sondern dieses spannt ihn in seiner fragmentarisch aufgesplitterten Existenz in fremde Ordnungen. Wenn er sich als Spur und Rest

56) Starke, a.a.O., S. 105

57) Kant, Anthropologie. B 241

58) Kant, Anthropologie. B 81. Vgl. dazu auch unsere vorangegangene Diskussion einer Analogstelle aus der K.U.

zeigt, erhält er in jedem Fall in seiner Sprachfassung die ihn übersteigende Zweckbestimmung attestiert.

Denn in keinem Falle ist bei Kant die Rede davon, daß das Ziel der körperlichen Strebungen in der Erreichung eines nur ihnen genuin möglichen Glückes bestehen kann. Hobbes hatte diese Konstruktion in seiner Vorstellung des Traumes verankern wollen, bei Kant fehlt der Hinweis auf die Befriedigungen der Imagination im Traume.

Der soziale Körper rückt in eine prekäre Position. Er ist Objekt von Besitz und Herrschaft, er empfängt seine Direktiven nur von oben. Aber bei noch so kleinen Situationen von Geistesabwesenheit oder übersteigerter Aufmerksamkeit versucht er wieder, die Herrschaft zurückzugewinnen und den Prozeß der Zivilisation umzudrehen. Der Körper ist für seinen Besitzer eine doppelte Falle: er soll sich an die höhere Regularität anpassen und kann dieses Ziel niemals vollständig erreichen. Jede Einbindung in sein Anderes setzt eine Differenz, deren Sichtbarmachung schon in einem einzigen Blick mit dem Aufkommen von Schuld verknüpft ist. "Die Menschen sind insgesamt, je zivilisierter, desto mehr Schauspieler."[59] Sie werden die eingeschriebenen Ambivalenzen nicht überwinden können, da sie Sinnenwesen sind und bleiben müssen.

Der Mensch kann und soll nicht am Leitfaden des Leibes, der für Kant ein despotisches Gängelband ist, irgendeinen vorgeblichen Weg zurück zur Natur einschlagen. Einzig offen ist der weitere Fortgang von Kultur, Zivilisation und letztlich Moral. Erst in ihr werden für Kant die verbliebenen Spuren, die permanente Drohungen potentieller Anfechtung sind, in einer Indifferenz gelöscht werden können:

"Nun stelle ich den Menschen auf, wie er sich selbst fragt: Was ist das in mir, welches macht, daß ich die innigsten

---

59) Kant, Anthropologie. BA 42

Anlockungen meiner Triebe, und alle Wünsche, die aus meiner Natur hervorgehen, einem Gesetze aufopfern kann, welches mir keinen Vorteil zum Ersatz verspricht, und keinen Verlust bei Übertretung desselben androht; ja, das ich nur um desto inniglicher verehre, je strenger es gebietet und je weniger es dafür anbietet? Diese Frage regt durch das Erstaunen über die Größe und Erhabenheit der inneren Anlage in der Menschheit, und zugleich die Undurchdringlichkeit des Geheimnisses, welches sie verhüllt..., die ganze Seele auf. Man kann nicht satt werden, sein Augenmerk darauf zu richten, und in sich selbst eine Macht zu bewundern, die keiner Macht der Natur weicht."[60]

Das ist keine Versicherung des Glückes. Kant schlägt keinen Tausch vor, durch den die abgelegten Strebungen des Leibes der Substitute ihres Glückes sicher sein dürften. Überhaupt steht der Übergang, den er exemplarisch ausspricht, an einem anderen Ort. Die Rede ist davon, wie der Weg von Trieben und Wünschen zu der Position führt, der Macht der Natur überlegen zu sein.

Konzeption der Sexualität

Eine sprachliche Ungenauigkeit muß korrigiert werden: Der Mensch, von dem Kant bislang gesprochen hat, ist der männliche Bürger im Stand des Besitzes (beati possidentes). "Kinder sind natürlicherweise unmündig und ihre Eltern ihre natürlichen Vormünder. Das Weib in jedem Alter wird für bürgerlich-unmündig erklärt; der Ehemann ist ihr natürlicher Kurator."[61]

Die Rechtfertigung für die Stilisierung der Geschlechtsunterschiede und die Grundlegung ihrer bürgerlichen Konsequenzen gewinnt Kant aus der Beschreibung einer vorgeblich na-

---

60) Kant, Von einem neuerdings erhobenen vornehmen Ton in der Philosophie. A 418

61) Kant, Anthropologie. BA 135

türlichen Differenz. Der Zwiespalt zwischen "Natur und Kultur, zwischen Gegebenem und Gemachten"[62] wiederholt sie als Unterscheidung der Geschlechter.

"In alle Maschinen, durch die mit kleiner Kraft eben so viel ausgerichtet werden soll, als durch andere mit grosser, muß Kunst gelegt sein. Daher kann man schon zum voraus annehmen: daß die Vorsorge der Natur in die Organisierung des weiblichen Teils mehr Kunst gelegt haben wird, als in die des männlichen, weil sie den Mann mit größerer Kraft aufstattete als das Weib, um beide zur innigsten leiblichen Vereinigung, doch auch als vernünftige Wesen, zu dem ihr am meisten angelegenen Zwecke, nämlich der Erhaltung der Art zusammenzubringen, und überdem sie in jener Qualität (als vernünftige Tiere) mit gesellschaftlichen Neigungen versah, ihre Geschlechtsgemeinschaft in einer häuslichen Verbindung fortdauernd zu machen."[63]

Mut,Stärke und kriegerische Durchsetzungsfähigkeit charakterisieren die überlegene Stellung des Mannes im Naturzustand. Die Frauen, denen Schwäche und Furcht attestiert werden, sind die "Haustiere" des Mannes. Da sie durch ihre Körperbildung jedoch schon zur Kultur prädestiniert sind, so kehren sie - listig wie die Natur selbst - die Machtverhältnisse im permanent virulenten Krieg der Geschlechter um. Sie verstehen es, die Neigungen der Männer ihnen gegenüber zu lenken und zu beherrschen. Die Herrschaft durch Schwäche in der Kultivierung der Interaktionen "führt auf seiten des Mannes zu einem erotischen Masochismus, auf seiten der Frau zu einem erotischen Sadismus."[64] "Die Frau will herrschen, der Mann beherrscht sein."[65] Die Sexualität verliert bei Kant auf keiner Stufe - weder im Naturzustand, noch in der Kultivierung und Zivilisierung, und erst recht nicht in den Festlegungen der bürgerlichen Gesetze - den Charakter der Auseinandersetzung im Sinne von Diskrepanz und Unterwerfung.

62) G. Böhme, Anthropologie in pragmatischer Hinsicht. S. 272
63) Kant, Anthropologie. B 283
64) G. Böhme, Anthropologie in pragmatischer Hinsicht. S. 273
65) Kant, Anthropologie. B 288

Kant listet die Konnotationen dieser Differenzen in Übereinstimmung mit dem zeitgenössischen Bild der bürgerlichen Gesellschaft[66] und in Anlehnung an Rousseau[67] auf.

Er ordnet dem Mann den Erwerb, die Arbeit, den Ernst und die Intelligenz, den Verstand, Empfindsamkeit und Duldsamkeit zu. Männer sind durch ihr "höheres Geschlechtsvermögen" den Frauen positiv überlegen. Sie sind offen und vermeiden das Geschwätz. Die Ehe macht sie durch die sexuelle Beschränkung auf eine Frau unfrei. Die Frauen wollen von den Männern umworben sein, sie sind in Anbetracht des Aussehens der Männer nicht wählerisch. Sie gehen ihrem Vergnügen und ihren Neigungen allzuleicht nach und sind trotz ihrer listigen Kultur mit einer nicht auszurottenden Dummheit geschlagen, die sie nicht durch Bildung und Bücherlesen kompensieren dürfen. Sie können die Neigungen der ahnungslosen Männer trickreich für ihre Ziele einsetzen. In der Ehe werden sie im Unterschied zu den Männern frei. Was die Männer durch direkte Beteiligung am Arbeitsleben erreichen, müssen die Frauen, da sie von dieser Art der Öffentlichkeit ausgeschlossen sind, durch Sparen und einen klug organisierten Hausstand verwalten.

Sie bleiben dabei immer Eigentum des Mannes: "Der Mann erwirbt ein Weib, das Paar erwirbt Kinder und die Familie Gesinde. - Alles dieses Erwerbliche ist zugleich unveräußerlich und das Recht des Besitzers dieser Gegenstände das allerpersönlichste."[68] Die volle Mündigkeit können Frauen in dieser Konstellation natürlich nicht erreichen.[69]

---

66) Vgl.: Karin Hausen, Die Polarisierung der "Geschlechtscharaktere" - Eine Spiegelung der Dissoziation von Erwerbs- und Familienleben. In: W. Conze (Hg), Sozialgeschichte der Familie in der Neuzeit Europas. Stuttgart 1976, S. 363 ff

67) Rousseau, Emil. S. 385 ff

68) Kant, Metaphysik der Sitten. Rechtslehre § 23

69) Vgl.: Margarete Mitscherlich, Der vernünftige europäische Erwachsene. In: Der Traum der Vernunft. S. 185

Sexualität gerät in eine unheilvolle Verquickung mit den eingeschriebenen Normen des bürgerlichen Gesetzes. "Liebe ist dann jene eigentümliche Erregung, die man erfährt, wenn man merkt, daß man sich entschlossen hat zu heiraten."[70] Kant drückt das in einer charakteristischen und drastischen Sprache aus:

"Geschlechtsgemeinschaft (commercium sexuale) ist der wechselseitige Gebrauch, den ein Mensch von eines anderen Geschlechtsorganen und Vermögen macht (usus membrorum et facultatum sexualium alterius)..."[71] Sie ist in den juridischen Strategien eine gewaltbesetzte Zerstückelung des sexuellen Leibes und seine Reduktion auf die kontrollierten Formen öffentlicher Herrschaft mit der Zweckperspektive der Erzeugung von Nachwuchs.

Die Gefahr in der sexuellen Vereinigung liegt darin, daß ein Leib lustvoll mit einem anderen kommuniziert unter Aussetzung aller vernünftigen Kontrollen. Wenn diese Regression in die Tierheit des Menschen gerechtfertigt sein soll, so muß zusätzlich zur nachwuchsorientierten Zweckbestimmung die Rigidität des Gesetzes garantieren, daß der Mensch das Recht der Menschheit in seiner eigenen Person nicht aufs Spiel setzt: "Denn der natürliche Gebrauch, den ein Geschlecht von den Geschlechtsorganen des anderen macht, ist ein Genuß, zu dem sich ein Teil dem anderen hingibt. In diesem Akt macht sich ein Mensch selbst zur Sache, welches dem Rechte der Menschheit an seiner eigenen Person widerstreitet. Nur unter der einzigen Bedingung ist dieses möglich, daß, indem die eine Person von der anderen, gleich als Sache, erworben wird, diese gegenseitig wiederum jene erwerbe; denn so gewinnt sie wiederum sich selbst und stellt ihre Persönlichkeit wieder her. Es ist aber der Erwerb eines Gliedmaßes am Menschen zugleich der Erwerb der ganzen Person - weil diese eine absolute Einheit ist -; folglich ist die Hingebung und Annehmung eines Geschlechts zum Genuß

---

70) Niklas Luhmann, Liebe als Passion. S. 159

71) Kant, Metaphysik der Sitten. Rechtslehre. § 24

des andern nicht allein unter den Bedingungen der Ehe zulässig, sondern auch allein unter derselben möglich."[72] Die extreme Zersplitterung des sexuellen Leibes, die für Kant den Hinweis auf die Absicherung der ganzen Person durch das Recht nötig werden läßt, ist die drastischste Steigerung der Herrschaftszugriffe auf den Leib. Eine Sinnlichkeit, die im freien Spiele gerade in der Sexualität die Ganzheit der Person des anderen als Erfahrung ermöglicht, ist der nicht in Betracht zu ziehende Gegenpol zu der Konzeption Kants, die hier nur von einem Abgrund sprechen kann. Die Ehe wird zur Ermöglichung dessen, was sie als Fremdes beherrschen soll.[73]

Nach der Bestimmung der "Kritik der Urteilskraft" ist dasjenige schön, "was in der bloßen Beurteilung (also nicht vermittelst der Empfindung des Sinnes nach einem Begriffe des Verstandes) gefällt. Hieraus folgt von selbst, daß es ohne alles Interesse gefallen müsse."[74] Mischt sich Begierde ein, so ist die Indirektheit der Reflexion des Urteiles nicht mehr möglich. Der Mann, der eine Frau schön findet, kann dies nur in einer fundamentalen Differenz und Distanz tun. "Von der Frau wird verlangt, daß sie nicht allein hübsch sei, denn zuviel offenkundige Symmetrie könnte nur kalten Beifall erwerben. Ihre Weiblichkeit soll auch nicht zu deutlich erkennbar sein, damit der Verstand sie nicht schleunigst auf den Begriff bringt. Ist sie aber zu tugendhaft, so rührt sie allein die Vernunft und erzeugt nichts als eine schmerzliche Achtung ... Und ganz sicher kommt es nicht auf die Existenz des Objekts an - als solches ist es vielmehr gleichgültig -, sondern auf die bloße Wirkung einer Vorstellung im Subjekt, seine Reflexion in der Einbildungskraft des Mannes also."[75]

---

72) Kant, Metaphysik der Sitten. Rechtslehre § 25

73) Kant, a.a.O., B 165

74) Kant, K.U. B 115 f

75) Luce Irigaray, Speculum. S. 258

Die Frauen sind als bürgerliche Rechtssubjekte nicht zugelassen. Insofern ist auch die Ehe eine notwendig inhomogene Beziehung und per Definitionem ein Herrschaftsraum. In ihrer Intoleranz wird die Frau frei, der Mann unfrei, wenigstens nach den Worten Kants. Die tiefere Bedeutung mag darin liegen, daß nur die Ehe der Lebensrahmen der Frau überhaupt, die ihrer Bestimmung zum Kinderkriegen nachkommt, und die öffentliche Position der Frau sein darf, während der Mann die ihm dort drohende Unfreiheit deshalb nicht so wichtig nehmen braucht, weil er die Realisierung seiner Freiheit in der Gesellschaft und in der Arbeit finden kann. Kants eindrücklicher Hinweis, daß in der Familie die Frau - nicht immer zum Besten des Mannes oder zu seiner Entlastung - dominiert, mag den letzten Rest weiblichen Widerstandes auch als Rache verdeutlichen. Abgehoben von jeglicher libidinösen Verankerung einer solidarischen Einigkeit verbleibt bei Kant nur der Zwist. Die Natur muß in ihrer List eine ungeheuere Macht haben, um zu ermöglichen, daß Männer und Frauen diese zugewiesenen Stellungen überhaupt einnehmen.

Universalmedizin

Der Bürger ist für sich selbst verantwortlich. Das schließt die Sorge bzw. die Besorgung seiner eigenen Gesundheit mit ein. Eine vernünftige Lebensweise holt der Intention nach das wieder ein, was die Kultur an Aufmerksamkeit und Beachtung dem Leib gegenüber vernachlässigen muß. Gesundheit als Konsequenz des eigenen Handelns und Lassens ist nicht mehr ein natürlicher oder persönlicher Glücksfall.

Die erste Pflicht des Menschen gegen sich selbst ist die "Selbsterhaltung seiner animalischen Natur."[76] Kant zieht in der "Metaphysik der Sitten" gegen Selbstentleibung, Ver-

76) Kant, Metaphysik der Sitten. Tugendlehre § 5

stümmelung und Kastration ins Feld. Die Selbstschändung durch unnatürliche Wollust[77], die den Menschen noch unterhalb der Stufe des Viehs ansiedeln muß, ist eine Mißachtung seiner selbst. Die Selbstbetäubung durch Unmäßigkeit im Gebrauch von Genuß- und Nahrungsmitteln[78] ist ein gefährliches Surrogat des verantwortbaren Genusses.

Die Selbstdisziplin tritt das Erbe des Leibes an, der in der bürgerlichen Kultur nicht mehr selbstverständlich dem nachgeht, was ihm zuträglich ist und seine Kräfte erhält und steigert. Gesundheit wird zu einer "Balancemetapher"[79]. Sie ist nicht mehr in eindeutig fühlbaren Körperempfindungen des positiven Wohlergehens grundzulegen. Der vernünftige Mensch muß der Natur - also seinem Leib - Gesetze vorschreiben. Die Natur zeigt in ihren Reaktionen auf, ob der gewählte Weg richtig war und beizubehalten ist. Der Leib spricht nicht selbst die Direktiven seiner Erhaltung aus, sondern er antwortet auf das ihm Vorgeschriebene.

"Jetzt aber bietet die Diätetik das ideale Selbstbild des Bourgois. Als autonome, selbstregulative Instanz beherrscht er kraft Vernunftentscheid seine Ressourcen und disponiert aufgrund seiner Kenntnisse der natürlichen Lebensgesetze, nach seinen Motiven. Hier bilden Gesundheit und Sittlichkeit die Einheit des "natürlichen" Menschen."[80]

77) Kant, a.a.O., § 7

78) Kant, a.a.O., § 8

79) G. Göckenjan, Kurieren und Staat machen. S. 69
Für diese Zielsetzung ist es verständlich, warum Kant seit Mitte der 90er Jahre die Beachtung der mechanischen Körperkonstitution Boerhaaves oder der Konzeption der Irritabilität von Haller zugunsten des Systemes von Brown abwertet. (a) Brown hat durch seine Integration der Krankheitslehre in ein einfaches Schema von Sthenie und Astenie die Möglichkeit geschaffen, Krankheit und Gesundheit als Modifikation einer nur quantitativ differierenden Erregung zu begreifen. Die Lehre der "Intensitätsschwankungen" begünstigt die Einbeziehung einer auf die Lebenspraxis bezogenen Pathologie. (b)
a.) R. Löw, Philosophie des Lebendigen. S. 156 f
b.) Georges Canguilhem, Das Normale und das Pathologische. Frankfurt 1977, S. 33 f

80) G. Göckenjan, a.a.O., S. 79

Die physische Wirkung der Philosophie ist nach Kant "die Gesundheit (status salubritatis) der Vernunft, als Wirkung der Philosophie. - Da aber die menschliche Gesundheit ... ein unaufhörliches Erkranken und Wiedergenesen ist, so ist es mit der bloßen Diät der praktischen Vernunft (etwa einer Gymnastik derselben) noch nicht abgemacht, um das Gleichgewicht, welches Gesundheit heißt und auf einer Haarspitze schwebt, zu erhalten; sondern die Philosophie muß (therapeutisch) als Arzneimittel (materia medica) wirken, zu dessen Gebrauch dann Dispensationen und Ärzte (welche letztere aber auch allein diesen Gebrauch zu verordnen berechtigt sind) erfordert werden."[81]

Kant ist überzeugt davon, daß "moralisch-praktische Philosophie zugleich eine Universalmedizin abgibt, die zwar nicht allen für alles hilft, aber doch in keinem Rezepte mangeln kann."[82] Sie betrifft in seiner Schrift "Von der Macht des Gemüts, durch den bloßen Vorsatz seiner krankhaften Gefühle Meister zu sein", jedoch nur die Diätetik und bleibt insofern negativ, als sie die Gesundheit selbst nicht produzieren kann.

Kant bietet ein Beispiel darin, wie er sich selbst in der Beschreibung seiner gesundheitlichen Probleme und Gegenstrategien gegen Krankheiten in der Öffentlichkeit präsentiert. Der vernünftige Bürger erwartet von der Öffentlichkeit keine selbstgerechten und feindseligen Reaktionen auf derartige Selbstdarstellungen. Ganz im Gegenteil, er wird sich in seinem Bemühen nach wechselseitiger Aufklärung[83] ver-

---

81) Kant, Verkündigung des nahen Abschlusses eines Traktats zum ewigen Frieden in der Philosophie. A 488

82) Kant, Der Streit der Fakultäten. A 166 f

83) Werner Schneiders, Die wahre Aufklärung. Freiburg/ München 1974, S. 56

trauensvoll an das "Publikum" wenden und gerade sein Privates in dessen Spiegelung entdecken wollen.[84] Er vollzieht damit die Stufen der Öffentlichkeit seiner Körperbildung noch in der Diskussion von deren Devianzen nach.

Kant will "sein Ich laut werden lassen"[85]: "Ich habe wegen meiner flachen und engen Brust, die für die Bewegung des Herzens und der Lunge wenig Spielraum läßt, eine natürliche Anlage zur Hypochondrie, welche in früheren Jahren bis an den Überdruß des Lebens grenzte. Aber die Überlegung, daß die Ursache dieser Herzbeklemmung vielleicht bloß mechanisch und nicht zu heben sei, brachte es bald dahin, daß ich mich an sie gar nicht kehrte, und während dessen, daß ich mich in der Brust beklommen fühlte, im Kopf doch Ruhe und Heiterkeit herrschte, die sich auch in der Gesellschaft, nicht nach abwechselnden Launen (wie Hypochondrische pflegen), sondern absichtlich und natürlich mitzuteilen nicht ermangelte."[86]

Kants Hypochondrie hat seine soziale Existenz nicht gefährdet. Er hat sie bewältigen können, indem er nicht ihren Ge-

---

84) Vgl.: Jürgen Habermas, Strukturwandel der Öffentlichkeit. Neuwied/Berlin 1962.
Werner Obermeit, Das unsichtbare Ding, das Seele heißt. S. 62: "Der Bürger begreift sich als das Subjekt schlechthin, dessen Ich verallgemeinerbar ist. Die Verallgemeinerung vollzieht sich als öffentlicher Akt." In Tagebüchern, Autobiographien, Briefen und exemplarisch in Zeitschriften, die sich der Selbstdarstellung zwischen "Selbstentblößung und Selbstfindung" verschreiben, vollzieht sich dieser Übergang. In Moritz' "Magazin zur Erfahrungsseelenkunde" (1783 - 1792) berichten die nicht nur akademischen Autoren über die Beobachtung von Krankheiten und Schwierigkeiten. Der Arzt Markus Herz, ein wichtiger Gesprächs- und Briefpartner Kants, gehört zu den Einsendern von Beiträgen.

85) Kant, Der Streit der Fakultäten. A 167

86) Kant, a.a.O., A 180

fährdungen unterlegen ist. Sein Umgang mit ihr gibt ein deutliches Zeichen, welche Macht sein Gemüt über die Anfechtungen von Leib und Einbildungskraft erlangt hat. Die Anfechtung ist besiegt, denn Kant spürt weder ihre körperlichen Gründe noch ihre derangierenden Folgen. Er gewinnt Anhaltspunkte, die sich als allgemeine diätetische Regel auch für andere Menschen empfehlen. So ist dem Gelehrten etwa das Denken sein Nahrungsmittel[87], das allerdings beim Essen physischer Speisen zu krankhaften Zuständen führt, weil es die mechanische Verdauungstätigkeit stört. Die Diät im Denken bedeutet, zu wissen, wann und wie die Aufmerksamkeit auf das Denken oder den Körper gerichtet werden soll.

Das Denken kann selbst zum Mittel der Belebung werden: "Übrigens ist das Philosophieren, ohne darum eben Philosoph zu sein, auch ein Mittel der Abwehrung mancher unangenehmer Gefühle und doch zugleich Agitation des Gemüts, welches in seine Beschäftigung ein Interesse bringt, das von äußeren Zufällen unabhängig, und eben darum, obgleich nur als Spiel, dennoch kräftig und inniglich ist, und die Lebenskraft nicht stocken läßt."[88] Der sicherste Boden für die Lebenskraft ist ihre Evokation durch selbstverantwortete Prinzipien, nicht eine anschmiegsame Berücksichtigung von Leibempfindungen, die keinerlei sicheren Anhaltspunkt bieten können. "Man kann sich gesund fühlen (aus dem behaglichen Gefühl seines Lebens urteilen), nie aber wissen, daß man gesund ist."[89] Gerade Störungen wie Hypochondrien zeigen die grundsätzliche Korrumpierbarkeit der Körpergefühle. Prinzipien und Maximen stellen den Umgang des Menschen mit sich selbst auf einen sichern Boden und öffnen die Seperatheit der kriterienlosen Gefühle einer als therapeutisch erfaßten Öffentlichkeit.

---

87) Kant, a.a.O., A 190

88) Kant, a.a.O., A 176

89) Kant, a.a.O., A 171

Kants diätetische Regeln formulieren eine Fronstellung gegen luxurierende und vorgeblich der Steigerung der eigenen Kräfte schädliche Lebensformen. "Auf Gemächlichkeit muß die Diätetik nicht berechnet werden; denn diese Schonung seiner Kräfte und Gefühle ist Verzärtelung."[90] Der Stoizismus gehört sowohl zur praktischen Philosophie als auch zur Heilkunde. Er soll die Überlegenheit des Menschen gegen ein Eingehen auf unmittelbares Glücksverlangen sichern.

Kants Beispiele zeugen von einer durchgehenden Quantifizierung des körperlichen Geschehens. Wie sein Ansprechpartner Hufeland[91] versucht er, den "Mittelton in allen Stükken" zu treffen.[92] Der Genuß soll beispielsweise nicht pauschal verdammt werden, sondern er soll seine Regeln finden und ihren vernünftigen Vorschriften nachfolgen.

"Was die Türken, nach ihren Grundsätzen der Prädestination, über die Mäßigkeit sagen: daß nämlich im Anfange der Welt jedem Menschen die Portion zugemessen worden, wie viel er im Leben zu essen haben werde, und, wenn er seinen bescheidenen Teil in großen Portionen verzehrt, er auf eine desto kürzere Zeit zu essen, mithin zu sein sich Rechnung machen könne..."[93] Das "Lebensquantum", auf dessen Begrenztheit und sparsamen Einsatz Kant in allen Stücken abzielt, macht jedes überbordende Glücksverlangen suspekt. Klugheit bedeutet, die Kräfte des Körpers zu steigern, seiner Verweichlichung entgegenzuwirken, die Ökonomie seines Einsatzes zu planen, Störungen mit dem Entzug des Bewußtseins und der Hinwendung zu geistig ermächtigenden Prinzipien zu beantworten, den Körper abzuhärten und an eine ihm zugewiesene Regularität anzupassen. Gefordert sind keine

---

90) Kant, a.a.O., A 172

91) Der besprochene Teil aus dem "Streit der Fakultäten" war ursprünglich ein Brief an Hufeland, der dessen "Makrobiotik" kommentiert. Vgl.: Kant, Brief an Christoph Wilhelm Hufeland. 6. 2. 1798

92) Hufeland, Makrobiotik oder die Kunst, das menschliche Leben zu verlängern. Frankfurt 1984, S. 81

93) Kant, a.a.O., A 181

Rückzugsprozesse auf die Hilfe der Natur oder die Überschreibung der Gesundheit an die Ärzte[94], wenn der Einzelne durch Selbstdisziplin die Verantwortung übernehmen kann.

"Gesundheit ist letztlich nur selbst entscheidbare Selbstdisziplin, kein Drohargument, keine Erfolgsgarantie, kann zur Diätetik motiveren."[95] Die Macht des Gemüts ist eingebunden in die moralisch verankerte Bewegung, den Menschen als Herrscher gemäß seinem guten Willen über die Natur setzen zu müssen.

Kant hat nach seiner Selbsteinschätzung durch diese Diätetik erreicht, daß sein Lebensalter, das er durch seine natürliche Konstitution beschränkt sah, über deren Begrenzung dauerte. Seinen Körper präsentiert er erst im Alter dem Blick der Öffentlichkeit:

"Dies waren zwar an sich Kleinigkeiten, aber um bei diesem mechanischen Ausziehen, seine warmen Versicherungen, daß er es für ein Freundschafts-Stück halte, daß man auch in dieser Angelegenheit um ihn sey, zu hören, seinen entmagerten Körper zu sehen, den er dabey zeigte, das drang tief ins Herz - und die sanft-wehmütigen Äußerungen: "Ach meine

---

94) Vgl.: Kant, Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung? A 481 f: "Faulheit und Feigheit sind die Uraachen, warum ein so großer Teil der Menschen, nachdem sie die Natur längst von fremder Leitung frei gesprochen (naturaliter maiorennes), dennoch gerne zeitlebens unmündig bleiben; und warum es anderen so leicht wird, sich zu deren Vormündern aufzuwerfen. Es ist so bequem, unmündig zu sein. Habe ich ein Buch, das für mich Verstand hat, einen Seelsorger, der für mich Gewissen hat, einen Arzt, der für mich die Diät beurteilt, u.s.w.: so brauche ich mich ja nicht selbst zu bemühen. Ich habe nicht nötig zu denken, wenn ich nur bezahlen kann..."

95) G. Göckenjan, a.a.O., S. 81

Herren! Sie sind noch rasch und jung; aber sehen sie meine Armseligkeiten immer mit an. Wenn Sie achtzig Jahre alt werden, (er wollte immer gerne schon achtzig sein, ehe er es war), so werden Sie ebenso schwach und kraftlos sein wie ich."[96] Erst der ausgemergelte Körper, worin sich kein Zeichen der Lust und Triebhaftigkeit zeigt, darf dem Blick der Öffentlichkeit präsentiert werden. Dem Tode nahe, symbolisiert er doch um so mehr die Macht der Person und ihre unhintergehbare Sentimentalität, die das Verlorene nicht wieder einholen kann.

96) Der alte Kant. Hasse's Schrift: Letzte Äußerungen Kants und persönliche Notizen aus dem opus postumum. Hg. Arthur Buchenau, Gerhard Lehmann. Berlin/Leipzig 1925, S. 36

D.4. Stimme, Schrift und Leib

"Wie in dem klassischen Diskurs über Sprache, so vertritt auch Kant die Position des phonetischen Logozentrismus. Die Vorordnung der "stummen" Vernunft vor der "lauten" Sprache ist der Kern dieser Position."[1] Dimitrios Markis

"Das "Leibapriori" der Erkenntnis ... zeigt sich in der Grundlagenproblematik der hermeneutischen Geisteswissenschaften nicht als die Voraussetzung des instrumentellen Eingriffs in die Natur, sondern als Gebundenheit der intersubjektiven Manifestation des Sinns an den sinnlich wahrnehmbaren "Ausdruck"; in der Sprachwissenschaft z. B. als phonologisch thematisierbare Artikulation möglichen Sinns im Sprachlaut; dieser leibhafte Ausdruck dialogisch kommunizierbaren Sinns kann freilich im Grenzfall - etwa in der Kalkülsprache - zum starren "Zeichen-Instrument" werden."[2] Karl Otto Apel

Der Leib und die Stimme

Wir sprechen, wir bringen Phoneme hervor. Sie bewegen als "Spiritualität des Atems"[3] Sprecher und Hörer. Der Hörer hat vom Sprecher eben mehr als nur einen reinen ideativen Ausdruck oder ein reines Zeichen.[4] Sprechen ist der Ausdruck leiblicher Anwesenheit. Sie ist Grundlage für die "physische Inkarnation der Bedeutung" sowie für den Prozeß der Kommunikation.[5]

1) Dimitrios Markis, Das Problem der Sprache bei Kant. In: B. Scheer, G. Wohlfart (Hg), Dimensionen der Sprache in der Philosophie des deutschen Idealismus. Würzburg 1982, S. 114

2) K. O. Apel, Szientistik, Hermeneutik, Ideologiekritik. Entwurf einer Wissenschaftslehre in erkenntnisanthropologischer Sicht. In: K. O. Apel, Transformation der Philosophie. Bd. II. Frankfurt 1973, S. 113 f

3) Jacques Derrida, Die Stimme und das Phänomen. Frankfurt 1979. S. 59

4) Dies sei gegen die Ausblendung der leiblichen Seite der Kommunikation betont, etwa bei: Gerhard Schönrich, Kategorien und transzendentale Argumentation. Kant und die Idee einer transzendentalen Semiotik. Frankfurt 1981, S. 77

5) J. Derrida, Die Stimme und das Phänomen. S. 86

Kant isoliert die leibliche Seite des sprachlichen Ausdrucks. Nach seiner Analyse verbleiben einem Taubstummen, der die intersubjektiv verankerten und von der Erlernung abhängigen Bedeutungen der Zeichen nicht hat aneignen können, nur die Wahrnehmungen körperlicher Affektionen des Redens: "Dem Taubgeborenen ist sein Sprechen ein Gefühl des Spiels seiner Lippen, Zunge und Kinnbackens, und es ist kaum möglich, sich vorzustellen, daß er bei seinem Sprechen etwas mehr tue, als ein Spiel mit körperlichen Gefühlen zu treiben, ohne eigentliche Begriffe zu haben und zu denken."[6] Die körperliche Reproduktion erreicht nicht die Ebene der Bedeutung der Zeichen. Sie vermag nicht selbst, Erkenntnis zu sein. Die Einheiten des Ausdrucks sind nicht signifikant.

"Die Gestalt des Gegenstandes wird durchs Gehör nicht gegeben, und die Sprachlaute führen nicht unmittelbar zur Vorstellung desselben, sind aber eben darum, und weil sie an sich nichts, wenigstens keine Objekte, sondern allenfalls nur innere Gefühle bedeuten, die geschicktesten Mittel der Bezeichnung der Begriffe, und Taubgeborene, die eben darum auch stumm (ohne Sprache) bleiben müssen, können nie zu etwas Mehrerem, als einem Analogon der Vernunft gelangen."[7]

Ermangelt die Sprache der Einzeichnungen der Bedeutung, die ihr nur von einer übergeordneten Instanz zukommen können, so bleibt sie eingeschränkt auf den subjektiven Affekt und die Leiblichkeit. Beide können und dürfen für Kant keine Bedeutungen produzieren, da sie nur Mittel sind.

Der leibliche Ausdruck in der Kommunikation ist Objekt der Reglementierungen des bürgerlichen Lebens. Kant sieht ihn nicht als durchgängig zu bejahende Möglichkeit der Über-

---

6) Kant, Anthropologie. A 109

7) Kant, Anthropologie. A 49

windung von Distanz zwischen den einzelnen Menschen an. Sprache muß sich davor hüten, aufdringlich zu sein. Sie soll die leiblich-räumliche Abgrenzung von Anderen respektieren. Kant beschreibt die zwei "Unarten" der Stimme in einem Experiment mit einer Taucherglocke: "Man kann auf diese Weise bis zu 2 Stunden unter dem Wasser bleiben, ja sogar lesen, nur nicht reden (Anmerkung: es können bis zu 12 Personen unter dieser Glocke sein), denn der Schall ist hier unerträglich... Die größte Ungemächlichkeit dabei entsteht nicht sowohl aus dem Mangel an Luft, als vielmehr aus der Vergiftung dieser Luft vermittelst der eigenen Ausdünstungen der in einer solchen Glocke eingeschlossenen Personen."[8)]

Dabei attestiert Kant den Klängen etwa der Musik, die eine Sprache bloßer Empfindungen ohne Begriffe sind, durchaus eine intime Nähe zum Vitalsinn. Die "Wirkungen dieser Zitterungen auf die elastischen Teile unseres Körpers"[9)] bewegen das Gemüt stärker als andere Einflüsse. Ihre Wirkungen erreichen jedoch keine Konstanz, die Töne vergehen schon im Augenblick ihrer Aussendung. In Kants Ästhetik rangiert die Musik deshalb auf dem untersten Platz der Klassifikation, da ihre Verbindung mit einer "spontanen" Sinnlichkeit zwar höchste Annehmlichkeit, aber keinen Übergang in signifikante Einheiten garantiert.

---

8) Kant, Physische Geographie. S. 194
In der K.U. findet sich auch eine Beschreibung des aufdringlichen Charakters der Musik, die wider Willen zum Mithören nötigt. Kant bringt sie wiederum mit der Ausbreitung von gesundheitsgefährdenden und belästigenden Gerüchen in Verbindung. Sie sind "impertinent und aufdringlich."
Kant, K.U. B 219. Vgl.:
R. B. Jachmann, Immanuel Kant, geschildert in Briefen an einen Freund. In: Immanuel Kant. Sein Leben in den Darstellungen von Zeitgenossen. Die Biographien von L. E. Borowski, R. B. Jachmann und A. Ch. Wasianski. Darmstadt 1980, S. 208

9) Kant, K.U. 210 f

Sprache findet ihre Bestimmung als Repräsentation. Die Unmittelbarkeit einer Stimme begründet nicht ihre Leistungen, ihre Genese erborgt sie nicht vom Leib. Bezeichnung ist der logische Kern der Sprache, die lebendige Stimme ist bestenfalls dessen konfliktträchtiger Ausdruck. Die Zeichen selbst sind stumm.

Sie sind nicht direkt zugänglich, sondern leben nur in der Differenz zu ihren materiellen Medien der Stimme und der Schrift. Sie ist für Kant im Hinblick auf das notwendige Versteckspiel der Bürger gefordert:

"Es könnte wohl sein: daß auf irgend einem anderen Planeten vernünftige Wesen wären, die nicht anders als laut denken könnten, d. i.: im Wachen, wie im Träumen, sie möchten in Gesellschaft oder allein sein, keine Gedanken haben könnten, die sie nicht zugleich aussprächen. Was würde das für ein von unserer Menschengattung verschiedenes Verhalten gegen einander, für eine Wirkung abgeben? Wenn sie nicht alle engelrein wären, so ist nicht abzusehen, wie sie nebeneinander auskommen, einer für den anderen nur einige Achtung haben und sich miteinander vertragen könnten. - Es gehört also schon zur ursprünglichen Zusammensetzung eines menschlichen Geschöpfts und zu seinem Gattungsbegriffe; zwar anderer Gedanken zu erkunden, die seinigen aber zurückzuhalten."[10)]

Der Leib soll ein Versteck bleiben. Die Stimme soll nicht wahllos und offenherzig alles in eine Rede für jeden umsetzen. Die Gesellschaft der heimlichen Detektive ist darauf angewiesen, die Spuren eines Anderen in ihr zu lesen. Die "Art, das Innere des Menschen aus dem Äußeren zu erkennen"[11)] setzt die Bürger auf die Fährte. Die Zeichen erfordern als Repräsentationen eine diffizile Kunst des

---

10) Kant, Anthropologie. A 333

11) Kant, a.a.O. Überschrift zum 2. Teil (Anthropologische Charakteristik)

Dechiffrierens. Der Leib und die Stimme bieten dafür das Material, doch der kultivierte Mensch muß sich von diesen Zeichen und ihrem Ausdruck so unterscheiden, daß man ihn nicht mit einer einfachen Entlarvungsgeste von außen identifizieren kann. Fehlt diese Distanz zur Sprache, so macht Kant den Verlust der gesellschaftlichen Reputation und einen fatalen Rückfall in die "Tierheit" geltend:

Die Angewohnheit als "physische innere Nötigung"[12] macht den Menschen zur Sprachmaschine.[13] Er verfängt sich in der Monotonie ihrer reproduktiven Bewegungsabläufe und kann für den Betrachter um so leichter auf den Begriff gebracht werden, der für ihn nicht vorteilhaft sein kann. "Die Ursache der Erregung des Ekels, den die Angewohnheit eines andern in uns erregt, ist, weil das Tier hier gar zu sehr aus dem Menschen hervorspringt, das instinktmäßig nach der Regel der Angewöhnung, gleich als eine andere (nichtmenschliche) Natur geleitet wird, und so Gefahr läuft, mit dem Vieh in eine und dieselbe Klasse zu geraten."[14] Die Sprache begünstigt diese Regression noch darin, daß sie sich im sozialen Alltag zumeist ohne die Möglichkeit der Vorlagerungen bewußter Entscheidungen und Einsichten vollzieht: "Sie haben bisher vieles gedacht, aber vermuthlich über ihr Denken nicht nachgedacht. Eben so haben sie manche Jahre gesprochen, aber über die Sprache nicht nachgedacht. Sprechen. Laut denken."[15]

Die Aufklärung über die Abirrungen der Sprache rückt für Kant in eine bemerkenswerte Nähe zur Problematik der Einbildungskraft. Sie ist dafür verantwortlich, daß Sachen und Zeichen verwechselt werden.[16] Sprache und Imagination teilen ihren Ort der Bestimmung in der Systematik der

---

12) Kant, a.a.O., A 38

13) Kant, a.a.O., A 39

14) Kant, a.a.O.

15) Kant, R 1620. Zit. n.: G. Schönrich, a.a.O., S. 73

16) Kant, Anthropologie. A 112

Philosophie Kants. Beide werden unabhängig von ihrer Wichtigkeit für die Kritische Philosophie in der "Anthropologie in pragmatischer Hinsicht" und in benachbarten Bemühungen grundgelegt.[17] Sie stehen zwischen Sinnlichkeit und Verstand, rücken in der Perspektive der Anthropologie jedoch näher zur Sinnlichkeit. Die Anfechtungen der Einbildungskraft, die durch die unstatthafte Verlagerung leiblicher Empfindungen nach außen die objektiven Bestimmungen durch ihren logischen Eigensinn untergraben, tauchen in Kants Diskussion der Sprach-Gefährdungen wieder auf.

Kant verdeutlicht sie schon in seiner Swedenborg-Arbeit. Swedenborg hatte die Existenz von geistigen Wesen beschrieben, die durch innere Verwandtschaft und unmittelbare Kommunikation in der Lage seien, direkten Gedankenaustausch zu pflegen und in der Seele des anderen die eingezeichneten Gedächtnisspuren seines Lebens klar zu lesen. "Das Besondere an der Sprache der Engel liegt vor allem in der Unmittelbarkeit ihrer Ausdrucksweise. Genaugenommen ist es schon verkehrt, überhaupt von Ausdruck zu sprechen, denn es gibt hier nicht die Differenz von Gedanke und Rede, von Gefühl und Ausdruck.Engel sind nach Swedenborg Menschen, die in der zweiten Phase ihrer postmortalen Karriere den "äußeren Menschen" abgelegt haben."[18]

---

17) Vgl.: M. Heidegger, Kant und das Problem der Metaphysik. S. 123
D. Markis, a.a.O., S. 118

18) G. Böhme, H. Böhme. Das Andere der Vernunft. S. 263 f. Wie die Verf. ausführen, lagen Swedenborgs Ansichten Kant nicht immer so fern. Vgl. die Vorstellung Kants von den geistigen Fähigkeiten der Bewohner anderer Planeten: "Wenn demnach diese geistigen Fähigkeiten eine notwendige Abhängigkeit von dem Stoffe der Maschine haben, welche sie bewohnen: so werden wir ... schließen können: daß die Trefflichkeit der denkenden Naturen, die Hurtigkeit in ihren Vorstellungen, die Deutlichkeit und Lebhaftigkeit der Begriffe, die sie durch äußerlichen Eindruck bekommen, samt dem Vermögen, sie zusammenzusetzen, endlich auch die Behendigkeit in der willkürlichen Ausübung, kurz, der ganze Umfang ihrer Vollkommenheit unter einer gewissen Regel stehen, nach welcher dieselben, nach dem Verhältnis des Abstandes ihrer Wohnplätze von der Sonne, immer trefflicher und vollkommener werden."
Kant, Allgemeine Naturgeschichte. A 186 f

Diese Konzeption ist das Gegenstück zu Kants Distanzbemühungen. Zur Kritik an Swedenborg bietet Kant nach unserer vorangegangenen Analyse eine Konzentration seiner Leibphilosophie auf. Er will erreichen, daß nicht leibliche Subjektivität in ihrem Charakter der Anwesenheit als direkter Ausdruck in die objektiven Bestimmungen und Begriffe eingeht. Er benutzt in seiner Replik den Aufweis der leiblichen Präsenz sowie die zugewiesene Position des Körpers im Relationsgefüge äußerer Objekte und Wahrnehmungsleistungen, um die Vernunftbegriffe davor zu bewahren, das körperliche Gewand, in das sie sich einkleiden müssen wenn sie Sprache sind, als Vortäuschung ihres Inhaltes mißzuverstehen. Es geht Kant nicht allein um die Abweisung der Körperlosigkeit von Swedenborgs Geistern, sondern um die chemische Scheidung der Verunreinigungen der Vernunftbegriffe, die durch krankhafte und derangierende Wirkungen der Einbildungskraft in sie hineingetragen wurden. Die Signifikation, die sich in der Unmittelbarkeit sicher wiegt, ist erschlichen, das Blendwerk der Wirkung der ins Unzuträgliche gesteigerten Reizbarkeit der Organe findet einen Spielplatz gerade in der Sprache.

Die Zeichen der philosophischen Betrachtung laden zu derartigen Überschreitungen schon deshalb ein, weil sie durch die "Zufälligkeit ihres Ursprungs"[19] und die Ungleichmäßigkeiten ihres Gebrauches[20] nicht die Verläßlichkeit von mathematischen Zeichen ermöglichen.[21] Leerstellen der Bestimmbarkeit und Beherrschbarkeit öffnen sich einem unkontrollierten Interesse, in dem sich wiederum leibliches Begehren spiegelt.

Von daher kann es auch eine Pathologie der Sprache geben. Sie macht den Menschen als Vernunftwesen von ihrer Bewegung

---

19) Kant, Über die Deutlichkeit der Grundsätze. A 74

20) Kant, a.a.O.

21) Kant, a.a.O., A 80

abhängig und verhindert so seine moralische Position. Die Einflüsterungen des Wahnes zeigen, daß die Sprache regellose Bedeutungen vorspielen kann. Sie ist ebenso korrumpierbar wie die fehlgeleitete Einbildungskraft. Das Denken allein reicht als Rettungsanker gegen Täuschungen dieser Art kaum aus, ist es doch selbst von ihnen betroffen: "Die Täuschung ist hier nicht zu heben; denn sie liegt in der Natur des Denkens, als eines Sprechens zu und von sich selbst."[22] Sprache muß sich in ihrem engen Kontakt zur Sinnlichkeit und Leiblichkeit des Ausdrucks rigiden Verhören vor dem Richterstuhle der Vernunft unterwerfen, um nicht den Rechtsausweis dessen zudestruieren, was allein die Bedingung der Möglichkeit jeglicher Signifikation sein darf. In welcher Sprache vor diesem Richterstuhle verhandelt werden soll, wenn etwa das sprachlose Sinnen-Ich erzitternd auftritt, oder aber die Sprache selbst sich verantworten muß, ist bei diesem Stand des Verfahrens noch nicht entscheidbar.

Die Schrift

"Einer der Alten sagte: "Die Kunst zu schreiben hat das Gedächtnis zu Grunde gerichtet (zum Teil entbehrlich gemacht)."[23] Die Schrift speichert Informationen außerhalb des Leibes. Sie verbürgt die beständige und jedermann zugängliche Norm der Gelehrsamkeit oder der Verordnungen.[24] Sie ermöglicht feste Traditionsbezüge. Bei Streitigkeiten kann nachgelesen werden. Man kann sich auf sie berufen, sie zitieren. Sie unterstellt ihre stummen Signifikanten nicht den Abwandlungen der leiblichen Modulation der Rede. Doch sie ist für Kant ebenfalls nicht souverän, da sie grundlegend verdrehbar ist.

---

22) Kant, Anthropologie. A 75. Vgl. auch A 109

23) Kant, a.a.O., A 95

24) Kant, Der Streit der Fakultäten. A 14

"Caesar non est supra grammaticos."[25] Die Entlastung von den Oszillationen der leiblichen Präsenz der Stimme ist nur von kurzer Dauer, denn die Schrift nimmt im System der Öffentlichkeit eine Position ein, die der Verzeichnung von Machtstrukturen und Interessen dienlich ist. "Sobald eine dieser Fakultäten (Anmerk.: nämlich die theologische, juristische oder medizinische) etwas als aus der Vernunft Entlehntes einzumischen wagt: so verletzt sie die Auktorität der durch sie gebietenden Regierung und kommt ins Gehege der philosophischen, die ihr alle glänzende von jener geborgte Federn ohne Verschonen abzieht."[26] Der Übergang der Zeichen vom Medium des Leibes in das der Schrift schafft die Gefahr nicht ab, daß ohne Zutun des Subjektes ein vorgeblicher Sinn sich als vernünftig suggeriert oder instituiert wird. Jegliche "physische Inkarnation der Bedeutung"[27], mit der die Zeichen unauflöslich verknüpft sein müssen, destruiert ihre Tauglichkeit zu verläßlichen Referenten der Vernunft, "denn das sinnliche Zeichen bedroht die "Autonomie" und die "Reinheit des Gedankens". Sie zwingt ihn zu einer Rückkehr zur Sinnlichkeit, wovon er, der Gedanke, flieht."[28]

"Ein Buch ist eine Schrift (ob mit der Feder oder durch Typen, auf wenig oder viel Blättern verzeichnet, ist hier gleichgültig), welche eine Rede vorstellt, die jemand durch sichtbare Schriftzeichen an das Publikum hält."[29] Die Schrift bezeichnet nicht unmittelbar den Begriff. Ihr Subjekt, der Schriftsteller, ist in den Buchstaben nicht gegenwärtig. Er hat keine Kontrolle über mögliche Verfälschungen seiner fixierten Rede in der Öffentlichkeit; schon zum Druck und zur Verbreitung seines Buches gibt er es an einen Verleger ab. Die Möglichkeit der Schrift, die leibliche Abwesenheit des Autors, hinterläßt eine zu kontrol-

---

25) Kant, Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung? A 490

26) Kant, Der Streit der Fakultäten. A 15

27) J. Derrida, Die Stimme und das Phänomen. S. 86

28) D. Markis, a.a.O., S. 144

29) Kant, Metaphysik der Sitten. Rechtslehre AB 128

lierende Leere.[30] Juristische Strategien müssen verhindern, daß die öffentliche Bemächtigung des Textes die Verbannung des Schreibend-Redenden nach sich zieht. Die prinzipielle Bedeutung der Schrift für die festgelegten "textförmigen Sozialprozesse"[31] verlangt eine strenge Aufsicht, um den Unwägbarkeiten ihrer Verbreitung im "öffentlichen Körper" zu entgehen.

Auch wenn die Buchstaben für Kant der leiblichen Verschränkung mit der Einbildungskraft und dem Begehren zunächst entgehen können, führen sie dennoch immer wieder auf das Problem der Sinnlichkeit zurück. Der Leser braucht seine Augen, er muß sich gegen Störungen wie z. B. lauten Gesang (bei Kant: von Insassen des benachbarten Gefängnisses) abschirmen. Er benötigt Licht, er beugt sich über das Buch. Lektüre ist kein Ausgang in eine andere Welt für Kant.[32] Schmerzlich bewußt wird das demjenigen, der z. B. unter "krankhaften Zufällen der Augen"[33] leidet: "... daß auf dem Blatt, welches ich lese, auf einmal alle Buchstaben verwirrt und durch eine gewisse über dasselbe verbreitete Helligkeit, vermischt und ganz unleserlich werden ... Zufälligerweise kam ich darauf, wenn sich jenes Phänomen ereignete, meine Augen zu schließen, ja um noch besser das äußere Licht abzuhalten, meine Hand darüber zu legen, und

---

30) M. Foucault, Schriften zur Literatur. S. 34. Vgl. auch die Problematik der Schrift bei Rousseau.

31) K. Röttgers, Texte und Menschen. S. 80

32) Kant im Gegensatz zu Derrida, der schreibt: "Es handelt sich hierbei nämlich um einen Austritt aus der Welt, auf einen Ort hin, der weder ein Nicht-Ort noch eine andere Welt, weder eine Utopie noch ein Alibi ist. Schaffung "eines Universums, das sich dem Universum hinzufügt ... Einzig und allein die reine Abwesenheit - nicht jedoch die Abwesenheit von diesem oder jenem, sondern die Abwesenheit von allem, in der sich jede Präsenz ankündigt - kann inspirieren." Jacques Derrida. Die Schrift und die Differenz. Frankfurt 1976. S. 17

33) Kant, Der Streit der Fakultäten. A 205

dann sahe ich eine hellweiße wie mit Phosphor im Finstern auf einem Blatt verzeichnete Figur..."[34]

Die Buchstaben sind verstrickt in die Sinnlichkeit. Sie reden nicht selbst, sondern durch sie reden Menschen. Ihre Selbsterfüllung des Sinnes ist Täuschung und Gegenstand der Kritik. Die Schrift versichert in ihrer notwendigen empirischen Basis keine Eindeutigkeit. Daher wäre eine Amalgamierung von Schrift und Vernunft für Kant letzten Endes fatal.

Das Bezeichnungsvermögen

Kant teilt die Kritik von Leibniz an der Sprachphilosophie von Hobbes und Locke. Käme eine "über-sprachliche" Gesetzmäßigkeit nicht in Betracht, würden sich die Verläßlichkeiten der Sprache als Blendwerk herausstellen. Sie ist dem Begehren gegenüber durchlässig. Eine nur konventionelle Absicherung verspielt die Möglichkeiten der Vernunft. In Übereinstimmung mit den Einsichten Rousseaus stellt Kant die fehlende Souveränität von Sprache und Schrift heraus. Jegliche Lehre vom Gesellschaftsvertrag ist davon betroffen. Der Schritt Rousseaus, die Sprache als Voraussetzung des Denkens überhaupt zu verstehen, offenbart für Kant nur das Feld, wo das Denken in einer Gesetzmäßigkeit, die er der Sprache absprechen muß, abzusichern sei. Die Korrelation zwischen Sinnlichkeit, Sprache und Schrift bezeugt, daß hier bestenfalls das Material für eine Synthesis liegen kann, die für Kant allerdings Vorstellung ist und keine Relation zwischen Personen und Propositionen.[35]

34) Kant, a.a.O. Kant bringt diese Schilderung mit der Erblindung seines linken Auges in Verbindung, die er lange Zeit gar nicht bemerkt hat. Er fordert von den Verlegern gegen die Mode seiner Tage, notfalls mit Unterstützung von Polizeigesetzen, die elende Zierere zu lassen und einfache und klare Typen zu verwenden

35) R. Rorty, Der Spiegel der Natur. S. 171

Die Möglichkeit einer "lingua Adamica"[36], die der sprachliche Idealbegriff der Vernunft in Ablegung aller empirischen Vermittlungen wäre, zieht Kant nicht in Betracht. Ihre Projektierung und Grundlegung in der Nachbarschaft der "Mathesis universalis" bei Leibniz findet in Kants Werk keinen Boden.

Das führt uns zu der Frage, was für Kant überhaupt Zeichen sind, und wie sie sich von reinen Verstandesbegriffen unterscheiden müssen. "Das Vermögen der Erkenntnis des Gegenwärtigen, als Mittel der Verknüpfung der Vorstellung des Vorhergesehenen mit der des Vergangenen, ist das Bezeichnungsvermögen."[37] Es steht zwischen Sinnlichkeit und Verstand; Kant verankert eine Ambivalenz,die der Stellung der Einbildungskraft als produktive und reproduktive entspricht.

Zeichen sind keine Abbilder oder direkte Repräsentanten der Dinge oder Gedanken, sondern stellvertretende Vorstellungen.[38] Sie haben keine eigene Bedeutung, sondern transportieren diese als Differenz eines Anderen. "Erst die semantische Entäußerung des Zeichens ermöglicht ihm diese stellvertretende Funktion zu übernehmen."[39]

Kant teilt die Zeichen in willkürliche (Kunstzeichen), natürliche und Wunderzeichen ein. Für den Leib steckt darin auch die genetische Perspektive eines Überganges, denn die hier relevanten Zeichenoperationen können natürliche oder willkürliche sein.

---

36) E. Cassirer, Philosophie der symbolischen Formen. Bd. I., S. 73

37) Kant, Anthropologie. A 106. Vgl. auch die Bestimmung der Einbildungskraft in:
Kant, Anthropologie. A 67 f
Zeichen und Imaginationen werden verstanden im Sinne eines zeitbildenden - und überbrückenden Prozesses, der sich aus der Präsenz von leiblichen Empfindungen oder bestimmten Wahrnehmungsleistungen herauslöst.

38) D. Markis, a.a.O., S. 121

39) D. Markis, a.a.O., S. 129

In beiden darf der Leib keine Ausdruckspräsenz erreichen, die das Bewußtsein direkt bestimmt. Die Zeichen sind Repräsentationen. Sie zeigen den Mangel der leiblichen Präsenz an; auch die Unterstellung, ihre physischen Medien seien die anschauliche Verkörperung des in den Zeichen enthaltenen Sinnes, soll der Festsetzung dieses Mangels weichen. Im Sprechen realisiert sich leibliche Präsenz für Kant nicht als Geschehen der Einzeichnung des Sinnes, sondern als konfliktträchtige Demaskierung und Grund der Distanznahme zwischen Menschen. Der Leib ist selbst kein bedeutungsproduzierend-sprechender. Ihm kommt keine abzulauschende und mimetisch zu sistierende Sprache zu. Kant verdeutlicht das in der Beschreibung von natürlichen Zeichen. Der Arzt schließt aufgrund von Pulsschlag und Fieber des Patienten auf den zukünftigen Verlauf der Krankheit gemäß seiner Kenntnis und Erfahrung. Der Bürger dechiffriert das Erröten des Nachbarn als Bewußtsein seiner Schuld, das der Körper nur als Mittel ausspricht. In beiden Fällen wird etwas anderes als die leibliche Präsenz erschlossen.

Kant setzt die symbolische Erkenntnis, zu der Sprachoperationen allein fähig sind, der diskursiven entgegen.[40] Symbole sind nur indirekte Mittel des Verstandes und damit ein "Ersatzsystem der Repräsentation".[41] Sie dürfen, um die Einzeichnungen der "Monogramme der reinen Einbildungskraft"[42] nicht zu verhindern, kein widerspenstiges Eigenleben entfalten. "Die transzendentale Hand beschreibt a priori die Verfassung des Gegenstandes"[43], indem sie das Gesetz in die Einbildungen bringt. Kant versteht dies eben nicht als Evokation einer transzendental erschließbaren Sprache oder Schrift.

---

40) Kant, Anthropologie. A 106. Für eine generelle Diskussion der Arten der Versinnlichung siehe:
H. Plessner, Kants System unter dem Gesichtspunkt einer Erkenntnistheorie der Philosophie. S. 340 f und 424 f

41) D. Markis, a.a.O., S. 122

42) F. Kaulbach, Schema, Bild, Modell ..., S. 107

43) F. Kaulbach, a.a.O.

"Der sprachliche Aspekt der Vernunft wird "verdrängt": Die sprachfreie Artikulation der Vernunft durch Stimme bzw. die sprachliche Beziehung der Vernunft durch Schrift wird dabei ersetzt durch die untersprachliche Darstellung der Vernunft an der Anschauung."[44]

Markis spricht von einer geheimen und unbewußten Sehnsucht nach einer vor-diskursiven Bildersprache bei Kant: "Kant propagiert als Aufklärer das diskursive Zeichen, aber aus Angst vor seiner Diskursivität, seiner Geschichtlichkeit, verfällt er in die Verherrlichung einer Versinnlichung und anschaulichen Darstellung, die jede Diskursivität für immer blockieren muß."[45] Die reinen Verstandesbegriffe sind für Kant eine "Sprache" ohne Kommunikation; darum müssen sie einsam und monologisch bzw. monogrammatisch bleiben. Im Gegensatz zum Vorschlag von Kaulbach nennt Kant nicht diesen reinen Schriftzug einfach Bild, sondern er weist die Schriftlichkeit des Bildes ausdrücklich ab.[46]

Die Entgegensetzung von Körper und Geist ist einer der Träger für diese Position. Die abgewehrte physische Verankerung der Zeichen als Sprache und Schrift, die zu einer gefürchteten Entmächtigung führen, steht im Kern der Lehre von

---

44) D. Markis, a.a.O., S. 133. Vgl. dazu:
Theodor W. Adorno, Der Begriff des Unbewußten in der transzendentalen Seelenlehre. In: Adorno, Ges. Schriften Bd. I. Frankfurt 1973. Adorno versteht das Unbewußte als eine Form der Begriffsbildung, die im Bewußten stets und ausschließlich ihren Grund hat." (S. 320) Er versucht, Kant und Freud in dieser 1. (von ihm zurückgezogenen) Habilitationsschrift in diesem Punkte zu vereinigen. Vgl.:
Rudolf Heinz, Psychoanalyse und Kantianismus. Würzburg 1981. S. 70 ff und S. 109 f.: Der kritische Schlüssel ist die Depotenzierung des bereits in die Immanenz des Subjekts eingebrachten Intelligiblen, Apriorischen, Unbedingten des moralischen Anspruchs zu einem Empirischen, Aposteriorischen..." (S. 109)
Zur Kritik an Adorno siehe:
Carl Braun, Kritische Theorie versus Kritizismus. Zur Kantkritik Theodor W. Adornos. Kant-Studien Ergänzungsheft 115. Berlin/New York 1983.

45) Markis, a.a.O., S. 134

46) F. Kaulbach, Schema, Bild, Modell ..., S. 107

Zeichen und Bedeutung. "Die Sichtbarkeit und die Räumlichkeit können die Selbstpräsenz des Willens und der geistigen Beseelung, die den Diskurs ermöglicht, nur verfehlen. Sie sind deshalb buchstäblich deren Tod."[47]

"Was übrig bleibt ist das linguistische Ego in seiner "narzißtischen Autonomie.""[48] Es soll und darf keinen Leib haben oder vom Körper der Zeichen sich erborgen, was die stumme transzendentale Apperzeption über diese materiellen Referenten ihrer verneinten Ermöglichung hinweghebt. Ein Leibapriori ist für Kant höchstens ein ungebetener Gast, mit dessen eingestandenermaßen notwendigen Limitationen er leben muß.

Biographischer Ausklang: Kants Rede vom Leib

"Es hat vielleicht nie ein Mensch gelebt, der eine genauere Aufmerksamkeit auf seinen Körper und auf alles, was diesen betrifft, angewandt hat als Kant..."[49] R. B. Jachmann

"Die Lebensgeschichte des Immanuel Kant ist schwer zu beschreiben. Denn er hatte weder Leben noch Geschichte. Er lebte ein mechanisch geordnetes, fast abstraktes Hagestolzleben ... Ich glaube nicht, daß die große Uhr der dortigen Kathedrale leidenschaftsloser und regelmäßiger ihr äußeres Tagewerk vollbrachte, wie ihr Landsmann Immanuel Kant."[50] Heinrich Heine

Zum Erstaunen der auf das Bild von Heinrich Heine eingeschworenen Leser finden wir in den zeitgenössischen Biographien über Kant beinahe inflationäre Beschreibungen, wie er seinen Körper beobachtet und berücksichtigt hat. Kant hat ihn keinesfalls dispensiert oder ihm, so sehr das sei-

---

47) J. Derrida, Die Stimme und das Phänomen. S. 88

48) D. Markis, a.a.O., S. 152. Vgl. auch:
D. Markis, Protophilosophie. Frankfurt 1980, S. 166 ff

49) R. B. Jachmann, a.a.O.,S. 194

50) Heinrich Heine, Zur Geschichte der Religion und Philosophie in Deutschland. In: Sämtliche Werke in 12 Bänden.

ne Schriften auch nahelegen, die Aufmerksamkeit entziehen können. "Wer unseren Kant bloß aus seinen Schriften und aus seinen Vorlesungen kennt, der kennt ihn nur zur Hälfte..."[51]

Kant unterwirft seinen Körper im Alltag einer rigiden Kontrolle. Jede der Disziplin zugängige Funktion wird geplant, vom Aufstehen bis zum Schlaf. Die Bändigung des widerspenstigen Körpers ist für Kant auch eine exakt inszenierte Zugriffsweise durch Beschreibungen und Gespräche: "Obwohl Kant nie seinen Geist zum Gegenstande seines Gesprächs wählte und auch jedes Gespräch darüber absichtlich vermied, so sprach er desto mehr von seinem Körper. Er rezensierte sehr oft seine körperliche Beschaffenheit, er teilte seinen Freunden jedes körperliche Gefühl und jede Veränderung mit, die sich mit seinem Körper zutrug."[52] Kant eröffnet die Probleme von Leib und Gesundheit einem engeren Gesprächskreis. Gleichzeitig schweigt er über die Gegenstände seiner Philosophie und unterbindet das Interesse von anderen daran.[53] Der philosophische Diskurs ist in einer differenten gesellschaftlichen Topologie verankert. Vor allem bei Tisch in (verdauungsfördernder) Gesellschaft soll er ausgeschlossen sein.

Um so mehr türmt Kant vor seinen Tischgenossen Beobachtungen und Sätze über sein gesundheitliches Wohlergehen auf. Er sammelt reiches Material. Regelmäßig läßt er sich von der Königsberger Polizeidirektion die Sterbelisten geben, um die Chancen seines eigenen Lebensalters zu errechnen. Er ist davon überzeugt, daß das Wetter einen grundlegenden Einfluß auf die physische Verfassung ausübt. Kant wird zum ständigen Wetterbeobachter, er berechnet die Mondveränderungen. Thermometer und Hygrometer geben ihm Anhaltspunkte zur Beurteilung der Luftbeschaffenheit, den Rest prüft er täglich am offenen Fenster. Die gesundheitlichen Belastungen seines Alters verbindet er mit der Luftelektrizität, die einen schlechten Einfluß ausübt und beispielsweise für den

---

51) R. B. Jachmann, a.a.O., S. 177

52) R. B. Jachmann, a.a.O., S. 186

53) R. B. Jachmann, a.a.O., S. 178

massenweise auftretenden Katzentod verantwortlich gemacht wird.[54]

Die Teilnehmer der Tischrunde wissen, daß sie im Hause Kants ein Diskurs über Gesundheit, Wetter, Luftelektrizität und die Frage nach ihrem eigenen Wohlbefinden erwartet.[55] Er findet vor dem Essen statt, wird jedoch im Bedarfsfall bei Tisch weitergeführt. Kant "brachte dabei sehr viele gelehrte und scharfsinnige Erklärungen an und pflegte bei der Gelegenheit darüber zu scherzen, daß man in unseren Zeiten, selbst in großen Gesellschaften, dergleichen Gespräche über natürliche Angelegenheiten, z. B. über Hämorrhoiden, nicht mehr für unschicklich halte."[56] Kant ist sich bewußt, ein gesellschaftliches Etikett zu übertreten, doch er kann die Erklärungen und Mutmaßungen, mit denen er jegliche Beschreibung körperlicher Beobachtungen gleich verbindet, als Signum eines aufgeklärteren Verhaltens verständlich machen.

Eine genaue Planung legt fest, mit wem über was zu reden ist. Wenn er Frauen als Gesprächspartner hat, brilliert Kant mit einem umfangreichen Wissen über Kochrezepte. Seine Studierstube ist ein Ort, an dem er politische Gespräche ausschließt. Auf Spaziergängen geht er allein, da die Begleitung anderer ihn zum Reden verführt. Er kann dann nicht mehr seine antrainierte Atmung durch die Nase aufrechterhalten und gerät leicht ins Schwitzen. Beides gefährdet für ihn die Gesundheit.

Kant vermag das Bild zu vermitteln, dem er selbst nachgeht: die Position der Macht des Gemüts, durch den bloßen Vorsatz seiner krankhaften Gefühle Meister zu sein. Seine Gesprächspartner und Biographen akzeptieren dieses Selbstverständnis und interpretieren Kant auf der Folie, daß vernünftige Gründe und keineswegs hypochondrische Grillen den Aufwand seiner Rede bestimmen.[57]

---

54) Vgl.: Kant, Brief an Johann Georg Scheffner. 24.1.1799 und Kant, Akad. Ausg. Bd. XXIX, S. 89 ff

55) A. Ch. Wasianski, a.a.O., S. 221

56) R. B. Jachmann, a.a.O., S. 186

57) R. B. Jachmann, a.a.O., S. 194

Je leidender Kant wird, desto mehr nimmt er die Entlastung des Redens über seine Krankheit in Anspruch. "Mit Zunahme seiner körperlichen Schwächen und Übel nahmen auch seine Gespräche über seine körperliche Beschaffenheit zu."[58] Die Rede teilt den Leib auf, sie bewältigt ihn als Störfaktor. Kant spricht nicht über seinen Körper, ohne die vorgeblich entsprechenden Diskursfelder gleich mitzuliefern. Die Aufnahmefähigkeit der Sprache und die Ermächtigungen durch ihre De-Präsentation des Leibes sollen Ausdruckspräsenzen des Leibes ermüden. Der beredete Körper überschreitet den stummen Leib, der im Leiden um so mehr auf seine Wahrnehmung pocht. Das Ungesagte ist das preisgegebene, die Öffentlichkeit der Zuhörer verkörpert die Hoffnung auf eine Verwandlung des Leidens durch seine Entfernung. Der Aufwand des Redens entspricht dem abgewehrten Leidensdruck.

"Gewöhnlich schreibt man auf, was man nicht vergessen will: aber Kant schrieb in sein Büchelchen: der Name Lampe muß nun völlig vergessen werden."[59] Die Schrift als Technik des Vergessens benutzt Kant in seinen letzten Jahren auch zur Derealisierung körperlicher Anfechtungen. Sie sind auf Zetteln verzeichnet, das Opus postumum ist voll von ihnen.

Im Leiden fordert der Leib seine Präsenz wieder ein. Kant verliert die Stellung, mit kalter Beobachtungsgabe dem Experiment zuzusehen, das er selbst und die Natur mit seinem Körper veranstalten.[60] Um so rigider hält er an den Erklärungen fest: die Luftelektrizität, die Witterung und gelegentliche chemische Spekulationen werden zur Obsession. "Seine tägliche und an einem Tage mehr als einmal wiederholte standfeste Behauptung, daß nichts anderes, als diese Art der Elektrizität, die Ursache seines Übels sei, setzte es seinen Freunden außer Zweifel, daß die Natur ihre Rechte über ihn behaupte..."[61] Der Körper als Veranstaltung in eigener

---

58) R. B. Jachmann, a.a.O., S. 187

59) A. Ch. Wasianski, a.a.O., S. 264

60) R. B. Jachmann, a.a.O., S. 195

61) A. Ch. Wasianski, a.a.O., S. 234

Regie verliert sich, der mögliche Widerstand durch seine beherrschende Aufsplitterung in der Gemeinschaft und ihren Diskursformen löst sich auf. Die Isolierung wird für Kant total.

Am Ende versteht er nur noch sich selbst.[62] Gefangen in der Maschine eines eingerichteten, doch als Fremder ewig drohenden Körpers, herrscht zum Schluß bei Tisch nur noch melancholisches Schweigen.[63] Das bei Nacht nun ständig brennende Licht soll die letzte Aufgabe erleichtern: "Jetzt keine Kapitulation vor den Schrecken der Dunkelheit."[64] Diesen Satz schrieb Kant nicht auf, um ihn zu vergessen.

---

62) R. B. Jachmann, a.a.O., S. 130

63) Thomas de Quincey, Die letzten Tage des Immanuel Kant. München 1984 S. 61

64) Thomas de Quincey, a.a.O., S. 51

E. Nachwort

E. Nachwort

Die Geschichte des Leibes in der Aufklärung beinhaltet keine verborgene Theorie, die sich in einer linearen Interpretation erschließen oder rekonstruieren ließe. Die Aufklärung hat ein Denken und eine Lebenspraxis vorbereitet und getragen, das seine Dignität zumeist in Frontstellung gegen die Leidenschaften und die Leiblichkeit entwickelt hat. Der Leib ist trotz dieser Distanzierungsversuche und der ihn umklammernden technizistischen Anthropologie ein bedrohlicher Kern geblieben. Leib und Geist stehen gegenseitig in einem Verhältnis der Schuld.

Unsere Rekonstruktion ist der Aufklärung verpflichtet. Aufklärung muß, will sie der Unmündigkeit entgehen, sich heutzutage mit ihren historischen Produkten auseinandersetzen. Sie findet ihren Ort immer noch da, wo Leben und Erkennen im Interesse einer Macht eingeschränkt sind. Ihre Rolle spielt sie nun oft in der Defensive des Zauberlehrlings. Sie muß und kann einsehen, wie sie in eine unheilvolle Verstrickung mit den Strukturen von Macht, Identitätszuweisung und Produktion geraten ist, zu deren Kritik sie einst auszog. Die Erkenntnis, die in die Zusammenhänge blickend nicht verhindern kann, daß der Mensch diese stört oder zerstört, benötigt eine neue Kritik. Die entzauberte Natur wurde zur gefesselten, kein Geheimnis sollte eine Grenze ziehen und sie vor ihrer Planung und den technischen Zugriffsweisen schützen. Aufklärung wäre, der angestrebten Verallgemeinerungsfähigkeit und Widerspruchslosigkeit nicht ihre Objekte zu opfern. Vernunft darf keine Brutalisierung einschließen. Das Labyrinth des Aufzuklärenden darf nicht mit einer souveränen Aneignungsgeste zugeschüttet werden.

Wenn sich die Aufklärung als kritische Offenheit des Bewußtseins versteht, so wird sie auf die autoritative Festlegung der Abweisungen von Leiblichkeit und Begehren verzichten müssen. Denn die Einbindungen des Beherrschten als stumme Referenten in generierten Ordnungssystemen verringert ihre Macht letztendlich nicht. Die Wiederkehr des Leibes, der

Leidenschaften und des Verdrängten führt, wo nicht durch Disziplin und Selbstkontrolle im Zaume zu halten, zu topologischen oder symbolischen Zuweisungen neuer Art. Der Leib wird aufgesplittert, soziale Beziehungsfelder und ihre Diskursformen übernehmen die Aufgabe, seine möglichen Ausdrucks- und Selbstbestimmungsvalenzen integrierend zu erfassen. Der Leib ist Körper des Anderen oder abzuweisende Privatheit der nicht harmonisierungsfähigen Bereiche der eigenen Existenz.

Die logozentrische Subjektivität ist verschränkt mit einer Modellierung ihrer physischen Grundlagen. Den Leib treffen dabei strengere Verdikte als etwa die Natur, die in gehöriger Entfernung gehalten noch ästhetisch wieder angeeignet werden kann. Denn der Leib ist nicht nur der theoretisch ausgemachte potentielle Störfaktor, sondern er offenbart seine Resistenz gegen seine Einordnungen. Schon die Strategien der Ausgrenzung der leibbezogenen Akte ist ein deutlicher Hinweis auf die eben nicht maschinell-selbstverständlichen Leistungen, die er der Erkenntnis und den vernünftigen Umgangsformen dienend erbringt.

Wir haben uns zur Aufgabe gemacht, innerhalb der Ansätze der Aufklärung gerade den Abweichungen nachzugehen, die bezeichnenderweise mit der Behandlung des Themas zusammengehen. Die geleisteten Modellentwürfe sind in den meisten Fällen keine kritischen Durchdringungen, die eine Phänomenologie der Leiblichkeit im Vorfeld als Aufgabe voranstellen.

Den Autoren und Lesern scheinen die Kommunizierbarkeit und ihre Grundlegung im Hinblick auf den Leib ohne weitere Diskussionen gesichert zu sein. Das führt uns zu dem Punkt, an dem die Konzeptionen sich auch als Aktualisierung eines historischen Selbstverständnisses verstehen lassen, an dem die Philosophie teilhat.

Der Aufklärung pauschal "Leibfeindlichkeit" vorzuwerfen umgeht häufig das Problem. In der Herausstellung der inneren Dialogik, die der Thematisierung des Leibes eigentümlich zugehört, haben sich innerhalb der einzelnen Ansätze auch Gegenbewegungen geltend gemacht, die der Restituierung der Leiblichkeit dienen sollten oder von ihren Gefährdungen eine Abstandssicherung erreichen wollten. Die Herrschaft des Menschen über sich selbst ist nicht erst mit der 3. narzißtischen Kränkung der Menschheit, die Freud für die Psychoanalyse in Anspruch nimmt, destruiert, sondern schon im Spannungsverhältnis zwischen Leib und Geist, das zu einer Zerstörung der vorlaufenden Einheit des psychophysischen Subjektes beigetragen hat, ausdrücklich vorbereitet. Analog zu den Leistungen der Psychoanalyse haben wir die Etablierung einer untergründigen Philosophie des Unbewußten im Zusammenhang mit der Leiblichkeit herausstellen können. Das Vernunftsubjekt, das sich einer Selbstgenerierung verdanken will und dafür theoretische Absicherungen erbringt, ist herausgerissen in die Duplizität der Aufgabe, Vernunft und Wahn, Gründe und Leidenschaften, Euphemismen und Verleugnungen als seine Lebensgrundlage zu produzieren. Äußere Abhängigkeiten sind zu durchbrechen; die Verschiebung des Leibes zum Körper macht ihn zu einem Objekt in der Konstellation dieser Reihe. Nur dort wird er Definitionen und erkenntnissichernden Operationen zugänglich. Er muß angesichts dieser Situation zum Körper der kollektiven Substitution werden.

Und er wird es dennoch nicht. Wären die Ansätze der Aufklärung in diesem Falle erfolgreich gewesen, hätten rationale Zugriffsweisen und Erziehungsprogramme die Beseitigung von unerwünschten Affekten leisten können, könnten die leibbezogenen Wahrnehmungsleistungen auf ihren gereinigten Ablauf als Informationsmaschine und Datenzuträger zum Verstand instituiert werden - so wäre nicht einzusehen, warum, oft unterhalb der Diskussionsebenen der allgemeinen Ordnungsstrukturen, der Leib und die Leidenschaften ein beharrliche Kontrolle und Aufmerksamkeit einforderndes fremdes Gegenüber ist.

Die Erleichterung, die seine Entfernung und Ver-Rückung ermöglichen sollte, zeigt ihren Januskopf in der Anforderung an das moralisch verstandene Subjekt, seiner Regression in die "Tierheit" beständig und wachsam entgegenzuwirken. Die Angst muß so zu einem Begleiter des aufgeklärten Subjektes werden, selbst noch in Situationen von Glücksempfindungen.

Der Leib ist das Niedrigste, er liegt im Staub und ist Staub. Eine radikal betriebene Aufklärung wird sich in Lebendiges einlassen müssen. Sie hat eine Aufgabe darin, sich mit diesem in einer Freundlichkeit und Nähe zu benachbarn, die beide nicht korrumpiert. Aufklärung ist weder leicht, noch selbstverständlich. Ein Denken, das Sensibilität und Anschmiegsamkeit in sich trägt, ohne an begrifflicher Schärfe zu verlieren, mag als Forderung an die Zukunft der Aufklärung gelten. Wir haben in dieser Arbeit versucht, das im bescheidenen Rahmen vorzubereiten, letztlich auch um falsche Oppositionen zu verhindern. Die Aufklärung ist uns unverzichtbar.

Literaturverzeichnis

Literaturverzeichnis

Ackerknecht, E. H.,
- Kurze Geschichte der Psychiatrie. Stuttgart 1967[2]
- Geschichte der Medizin. Stuttgart 1979

Adler, A.,
- Heilen und Bilden. Frankfurt 1973

Adorno, Th. W.,
- Der Begriff des Unbewußten in der transzendentalen Seelenlehre.
  In: Ges. Schriften Bd. I. Frankfurt 1973
- Der Essay als Form.
  In: Ges. Schriften, Bd. II. Frankfurt 1974
- Philosophische Terminologie Bd. 1. Frankfurt 1973
- Minima Moralia. Frankfurt 1982

Adorno, Th. W., Horkheimer, M.,
- Dialektik der Aufklärung. Frankfurt 1979[6]

Akademie der Künste Berlin (Hg.),
- Der Traum der Vernunft. Vom Elend der Aufklärung. Darmstadt/Neuwied 1985

Alemberg, J. L. R. d',
- Einleitung in die französische Enzyklopädie von 1751. Leipzig 1912

Alexander, B.,
- Spinoza und die Psychoanalyse. Chronicon Spinozianum 5 (1927), S. 101 ff.

Anacker, U.,
- Natur und Intersubjektivität. Elemente zu einer Theorie der Aufklärung. Frankfurt 1974

Apel, K. O.,
- Das Leibapriori der Erkenntnis. In:
  Gadamer, H. G. et al. (Hg), Neue Anthropologie. Bd. 7,
  2. Teil. Stuttgart 1975
- Transformation der Philosophie. Bd. 2. Frankfurt 1973

Aristoteles,
- Metaphysik. Stuttgart 1974
- Opera. Ed. J. Bekker. Berlin 1831

Augustinus, A.,
- Die Enthaltsamkeit. Würzburg 1949

Apel, K. O.,
- Das Leibapriori der Erkenntnis. In
  Gadamer, H. G. et al. (Hg.), Neue Anthropologie.
  Bd. 7, 2. Teil. Stuttgart 1975
- Transformation der Philosophie. Bd. 2. Frankfurt 1973

Aristoteles,
- Metaphysik. Stuttgart 1974
- Opera. Ed. J. Bekker. Berlin 1831

Augustinus., A.,
- Die Enthaltsamkeit. Würzburg 1949

Babb, L.,
- The Elizabethan Malady. Michigan 1951

Bachelard, G.,
- Die Bildung des wissenschaftlichen Geistes.
  Frnkfurt 1984
- Die Philosophie des Nein. Frankfurt 1980

Bacon, F.,
- Das Neue Organon. (Novom Organon). Berlin-Ost 1962
- Essays. Stuttgart 1980
- Neu Atlantis. Stuttgart 1982

Bahr, H. D.,
- Über den Umgang mit Maschinen. Tübingen 1983

Barth, H.,
- Wahrheit und Ideologie. Frankfurt 1974

Barthes, R.,
- Sade, Fourier, Loyola. Frankfurt 1974

Baruzzi, A. (Hg.),
- Aufklärung und Materialismus im Frankreich des 18. Jahrhunderts. München 1968

Beauvoir, S. de,
- Soll man de Sade verbrennen? Reinbek 1983

Beck, L. W.,
- Hatte denn der Philosoph von Königsberg keine Träume? Akten des 4. Internationalen Kant-Kongresses. Kant-Studien, Sonderheft Symposium 1974.

Benjamin, W.,
- Ursprung des deutschen Trauerspiels. Frankfurt 1982
- Das Passagen-Werk. Frankfurt 1983

Bennett, J.,
- A Study of Spinoza's Ethics. Cambridge 1984

Bergmann, E.,
- Die Satiren des Herrn Maschine. Leipzig 1913

Bloch, E.,
- Das Prinzip Hoffnung. Ges. Ausg. Bd. 5. Frankfurt 1977
- Das Materialismusproblem, seine Geschichte und Substanz. Ges. Ausg. Bd. 7. Frankfurt 1977
- Experimentum mundi. Ges. Ausg. Bd. 15. Frankfurt 1977

Blumenberg, H.,
- Aspekte der Epochenschwelle. Cusaner und Nolaner. Frankfurt 1976

Bogen, J.,
- The Other Side of the Brain: An Appositional Mind. Bulletin of the Los Angeles Neurological Societies 34, No 3, p. 135 - 162 (July 1969)

Böhme, G.,
- Kants Theorie der Gegenstandskonstitution. Kant-Studien 73/1982. S. 132 ff
- Anthropologie in pragmatischer Hinsicht. Darmstädter Vorlesungen. Frankfurt 1985

Böhme, G. und H.,
- Das Andere der Vernunft. Zur Entwicklung von Rationalitätsstrukturen am Beispiel Kants. Frankfurt 1983

Böhme, G. et al. (Hg.),
- Experimentelle Philosophie. Frankfurt 1977

Bohrer, K. H.,
- Der Lauf des Freitag. München 1973
- Plötzlichkeit. Zum Augenblick des ästhetischen Scheins. Frankfurt 1981

Braun, C.,
- Kritische Theorie versus Kritizismus. Zur Kantkritik Theodor W. Adornos. Kant-Studien Erg.heft 115. Berlin/New York 1983

Brunn, W. L. V.,
- Kreislaufgeschehen in William Harveys Schriften. Berlin 1967

Burton, R.,
- The Anatomy of Melancholy. 3 Vol. (1621). London 1964

Canguilhem, G.,
- Das Normale und das Pathologische. Frankfurt/Berlin/Wien 1977
- Wissenschaftsgeschichte und Epistemologie. Frankfurt 1979

Carter, A.,
- Sexualität ist Macht. Die Frau beide Sade. Reinbek 1981

Cassirer, E.,
- Philosophie der symbolischen Formen. 3 Vol. Darmstadt 1977 f

Ceronetti, G.,
- Das Schweigen des Körpers. Frankfurt 1983

Châtelet, F. (Hg.),
- Geschichte der Philosophie. 8 Vol. Frankfurt/Berlin/Wien 1974

Condillac, E. B. de,
- Die Logik oder Die Anfänge der Kunst des Denkens. Berlin 1959

Conze, W. (Hg.),
- Sozialgeschichte der Familie in der Neuzeit Europas. Stuttgart 1976

Cremerius, J.,
- Zur Theorie und Praxis der Psychosomatischen Medizin. Frankfurt 1978

Delekat, F.,
- Immanuel Kant. Heidelberg 1963

Denker, Rolf,
- Grenzen liberaler Aufklärung. Stuttgart/Berlin/Köln/Mainz 1968
- Selbst-Bild als Fremdentwurf. Tübingen 1985

Derrida, J.,
- Die Stimme und das Phänomen. Frankfurt 1979
- Grammatologie. Frankfurt 1983
- Die Schrift und die Differenz. Frankfurt 1985[2]

Descartes, R.,
- Meditationen über die Grundlagen der Philosophie. Hamburg 1960
- Abhandlung über die Methode des richtigen Vernunftgebrauchs. Stuttgart 1961
- Die Prinzipien der Philosophie. Leipzig 1908
- Über den Menschen. (1632)
  Beschreibung des menschlichen Körpers. (1648)
  Hg. K. Rothschuh. Heidelberg 1966
- Briefe 1629 - 1650. Hg. M. Bense. Köln 1949
- Die Leidenschaften der Seele. Hg. K. Hammacher. Hamburg 1984

Diderot, D.,
- Erzählungen und Gespräche. Bremen 1984
- Artikel aus Diderots Enzyklopädie. Frankfurt 1985

Duchesneau, F.,
- John Locke, S. u. Châtelet, F.,

Dumas, M.-N.,
- Leibniz und die Medizin. Studia Leibnitiana. Sonderheft 7 (1978), S. 143 ff

Duque, F.,
- Teleologie und Leiblichkeit beim späten Kant. Kant-Studien 74/1984. S. 381 ff

Dux, G.,
- Helmuth Plessners Philosophische Anthropologie im Prospekt.
  S. u.: H. Plessner, Philosophische Anthropologie.

Elias, N.,
- Über den Prozeß der Zivilisation. 2 Vol. Bern/München 1969

Ellenberger, H. F.,
- Die Entdeckung des Unbewußten. Bern/Stuttgart/Wien 1973

Elster, J.,
- Logik und Gesellschaft. Widersprüche und mögliche Welten. Frankfurt 1981

Euchner, W.,
- Versuch über Mandevilles Bienenfaben. S. u.: B. Mandevielle, Die Bienenfabel.

Feüer, L. S.,
- The Unconscious Sources of Kants Philosophy. In: Hanley, Lazerowitz, Psychoanalysis and Philosophy. New York 1970

Firla, M.,
- Untersuchungen zum Verhältnis von Anthropologie und Moralphilosophie bei Kant. Frankfurt 1981

Flashar, H.,
- Melancholie und Melancholiker in den medizinischen Theorien der Antike. Berlin 1966

Foucault, M.,
- Wahnsinn und Gesellschaft. Frankfurt 1973
  Die Geburt der Klinik. Eine Archäologie des ärztlichen Blickes. München 1973
- Überwachen und Strafen. Frankfurt 1977
- Schriften zur Literatur. Frankfurt/Berlin/Wien 1979
- Sexualität und Wahrheit. 1. Bd.: Der Wille zum Wissen. Frankfurt 1983

Freud, S.,
- Formulierungen über die zwei Prinzipien des psychischen Geschehens. In: G. W. Bd. VIII
- Brief an L. Bickel vom 28.6.1931. Zit. n.: Israel Annals of Psychiatry 13 (1975), S. 3 ff
- Die Traumdeutung. G. W. Bd. II und III

Funke, G.,
- Kants Stichwort für unsere Aufgabe: Disziplinen, Kultivieren, Zivilisieren, Moralisieren. Akten des 4. Internat. Kant-Kongresses, Teil 3. Mainz 1974

Gazzaniga, M. S.,
- The Split Brain in Man. Scientific American 217 (Aug. 1967), p. 24 - 29

Göckenjan, G.,
- Kurieren und Staat machen. Gesundheit und Medizin in der bürgerlichen Welt. Frankfurt 1985

Gulyga, A.,
- Immanuel Kant. Frankfurt 1985

Habermas, J.,
- Strukturwandel der Öffentlichkeit. Neuwied/Berlin 1962

Haller, A. v.,
- Eine Geschichte der Anatomie und Physiologie (1774). Bern 1968
- Die Alpen und andere Gedichte. Stuttgart 1965

Hammacher, K.,
- Einleitung zu: Descartes, Die Leidenschaften der Seele. S. u. Descartes.

Hartmann, F., Krüger, M.,
- Directiones ad rem Medicam pertinentes. Studia Leibnitiana Vol. VIII, Wiesbaden 1976. S. 40 ff

Harvey, W.,
- An Anatomical Disputation Concerning the Movement of the Heart and the Blood in Living Creatures (1628). Oxford 1976

Hausen, K.,
- Die Polarisierung der "Geschlechtcharakter" - Die Spiegelung der Dissoziation von Erwerbs- und Familienleben. S. u.: Conze, W. (Hg.).

Heidegger, M.,
- Sein und Zeit. Tübingen 1977
- Kant und das Problem der Metaphysik. Frankfurt 1973[4]

Heine, H.,
- Zur Geschichte der Religion und Philosophie in Deutschland. Sämtliche Werke in 12 Bd., Bd. 7. Leipzig o. J.

Heinz, R.,
- Psychoanalyse und Kantianismus. Würzburg 1981

Helvétius, C. A.,
- Vom Menschen, seinen geistigen Fähigkeiten und seiner Erziehung. Frankfurt 1972

Henrich, D.,
- Selbstverhältnisse. Stuttgart 1983

Hesse, E.,
- Die Wurzeln der Revolution. München 1974

Hintikka, J.,
- Leibniz on Plentitude, Relations and the "Reign of Law. In: Frankfurt, H. G. (Hg.), Leibniz. New York 1972

Hirschman, A. O.,
- Leidenschaften und Interessen. Frankfurt 1984

Hobbes, Th.,
- Leviathan. Stuttgart 1980
- Vom Körper. Elemente der Philosophie I. Hamburg 1967[2]
- Vom Menschen. Vom Bürger. Elemente der Philosophie II, III. Hamburg 1966[2]
- Essay on Affectation. S. u. Wolf, F. O.

Holbach, P. Th. d.',
- System der Natur oder von den Gesetzen der physischen und moralischen Welt. Berlin 1960

Hoppe, H. S.,
- Kants Theorie der Physik. Eine Untersuchung über das Opus postumum. Frankfurt 1969

Horkheimer, M.,
- Montaigne und die Funktion der Skepsis. In: Kritische Theorie Vol. II. Frankfurt 1968

Hubbeling, H.,
- Spinoza. Freiburg/München 1978

Hufeland, Ch. W.,
- Makrobiotik oder die Kunst, das menschliche Leben zu verlängern. Frankfurt 1984

Hume, D.,
- Eine Untersuchung über die Prinzipien der Moral. Stuttgart 1984

Hunt, R., Arras, J. (Hg.),
- Ethical Issues in Modern Medicine. Palo Alto 1977

Hutcheson, F.,
- Erläuterungen zum moralischen Sinn. Stuttgart 1984

Irigaray, L.,
- Speculum. Spiegel des anderen Geschlechts. Frankfurt 1980

Jachmann, R. B.,
- Immanuel Kant, geschildert in Briefen an einen Freund. S. u.: Kant, I.

Jacoby, H.,
- Alfred Adlers Individualpsychologie und dialektische Charakterkunde. Frankfurt 1974

Jappe, G.,
- Wort und Sprache in der Psychoanalyse. Frankfurt 1971

Jarry, A.,
- Heldentaten und Lehren des Dr. Faustroll (Pataphysiker). Neowissenschaftlicher Roman. Berlin 1968

Jefferson, D. W.,
- Tristram Shandy and the Tradition of Learned Wit. S. u.: Sterne, L.

Joseph, H. W. B.,
- Lectures on the Philosophy of Leibniz. Westport 1973^2

Kant, I.,
- Werkausgabe. Hg. W. Weischedel. 12 Vol. Frankfurt 1968
- Briefwechsel. Hamburg 1972^2
- Kants gesammelte Schriften. Akademie-Ausgabe.
  Vol. IX: Logik, Physische Geographie, Pädagogik.
  Vol. XIV: Mathematik, Physik und Chemie, Physische Geographie
  Vol. XV: Anthropologie.
  Vol. XXI: Opus postumum. 1. Hälfte.
  Vol. XXII: Pous postumum. 2. Hälfte.
  Vol. XXIX: Kleinere Vorlesungen und Ergänzungen
- Der alte Kant. Hasses Schrift: Letzte Äußerungen Kants und persönliche Notizen aus dem Opus postumum. Hg. A. Buchenau, G. Lehmann. Berlin/Leipzig 1925
- Starke, F. Ch., I. Kants Anweisungen zur Menschen- und Weltkenntnis. Nach dessen Vorlesungen im Winterhalbjahre von 1790 - 1791. Leipzig 1831

- Kant's Rede: De Medicina corporis quae Philosophorum est. Hg. J. Reicke. Königsberg 1881
- Immanuel Kant. Sein Leben in den Darstellungen von Zeitgenossen. Die Biographien von L. E. Borowski, R. B. Jachmann und A. Ch. Wasianski. Darmstadt 1980

Kamper, D., Ritter, V. (Hg.),
- Zur Geschichte des Körpers. München 1976

Kaulbach, F.,
- Leibbewußtsein und Welterfahrung beim frühen und späten Kant. Kant-Studien 54/1963, S. 464 ff
- Immanuel Kant. Berlin/New York 1982
- Schema, Bild und Modell nach den Voraussetzungen des Kantischen Denkens. S. u.: Prauss, G.
- Ästhetische Welterkenntnis bei Kant. Würzburg 1984

Kircher, A.,
- Neue Hall- und Thonkunst. Halle 1684

Klemm, F.,
- Perpetuum mobile. Dortmund 1983

Kopper, J.,
- Descartes und Crusius über "Ich denke" und leibliches Sein des Menschen. Kant-Studien 67/1976, S. 339 ff

Krohn, W.,
- Die "Neue Wissenschaft" der Renaissance. S. u.: Böhme, G. et al., Experimentelle Philosophie.

Kripke, S.,
- Name und Notwendigkeit. Frankfurt 1981

Kuhn, Th. S.,
- Die Struktur wissenschaftlicher Revolutionen. Frankfurt 1967

Lacan, J.,
- Schriften I-III. Olten/Freiburg 1973

Lange, F. A.,
- Geschichte des Materialismus. 2 Vol. Leipzig 1902

Leclaire, S.,
- Das Reale entlarven. Olten/Freiburg 1976
- Der psychoanalytische Prozeß. Olten/Freiburg 1971

Lefebvre, H.,
- Metaphiolosophie. Prolegomena. Frankfurt 1975

Leibniz, G. W.,
- Hauptschriften zur Grundlegung der Philosophie. 2 Vol. Hg. E. Cassirer. Hamburg 1966[3]
- Die Theodizee. Hamburg 1968[2]
- Directiones ad rem Medicam pertinentes. S. u.: Hartmann, F et al.

Lippe, R. z.,
- Naturbeherrschung am Menschen. 2 Vol. Frankfurt 1974

Lehmann, G.,
- Zur Frage der Spätentwicklung Kants. Kant-Studien 54/1963. S. 491 ff

Lepenies, W.,
- Soziologische Anthropologie. Materialien. München 1971
- Melancholie und Gesellschaft. Frankfurt 1981[2]
- Das Ende der Naturgeschichte. Frankfurt 1978

Locke, J.,
- An Essay Concerning Human Understanding. Oxford 1975
- The Works of J. L. in ten Volumes. (1823) Repr. Aalen 1963

Lorenz, K.,
- Die Rückseite des Spiegels. München 1981[5]

Lorenzer, A.,
- Kritik des psychoanalytischen Symbolbegriffes. Frankfurt 1972
- Die Wahrheit der psychoanalytischen Erkenntnis. Frankfurt 1976
- Sprachspiel und Interaktionsformen. Frankfurt 1977
- Sprachzerstörung und Rekonstruktion. Frankfurt 1977

Löw, R.,
- Philosophie des Lebendigen. Frankfurt 1980

Luhmann, N.,
- Liebe als Passion. Zur Codierung von Intimität. Frankfurt 1983[2]

Lyotard, J. F.,
- Ökonomie des Wunsches. Bremen 1984

Mandeville, B.,
- Die Bienenfabel. Hg. W. Euchner. Frankfurt 1980
- A Treatise of the Hypochondriack and the Hysteric Passions, Vulgarly Call'd the Hypno in Men and Vapours in Women. London 1711

Markis, D.,
- Das Problem der Sprache bei Kant. S. u.: Scheer, B. et al. (Hg.)
- Protophilosophie. Zur Rekonstruktion der philosophischen Sprache. Frankfurt 1980

Marx, K.,
- Ökonomisch-philosophische Manuskripte. Marx/Engels-Werke. Erg. Bd. I. Berlin-Ost 1974
- Das Kapital. Bd. I. Frankfurt 1976

Marquard, O.,
- Abschied vom Prinzipiellen. Stuttgart 1981
- Skeptische Methode im Blick auf Kant. Freiburg/München 1982[3]
- Schwierigkeiten mit der Geschichtsphilosophie. Frankfurt 1982

Mayne, Z.,
- An Essay on Consciousness. London o. J. Dt.: Pseodo-Mayne, Über das Bewußtsein. Hamburg 1983

Mettrie, J. O. d. l.,
- Der Mensch ist eine Maschine. Leipzig 1909

Mitscherlich, M.,
- Der vernünftige europäische Erwachsene. S. u.: Akademie der Künste Berlin (Hg.)

Mittelstraß, J.,
- Spontaneität. Ein Beitrag im Blick auf Kant. Kant-Sutiden 56/1966, S. 474 ff

Molière,
- Der eingebildete Kranke. Stuttgart 1982

Montaigne, M. de,
- Die Essais. Stuttgart 1980

Moravia, S.,
- Beobachtende Vernunft. Philosophie und Anthropologie in der Aufklärung. Frankfurt/Berlin/Wien 1977

Moritz, K. Ph.,
- Werke in zwei Bänden. Berlin/Weimar 1981

Moscovici, S.,
- Versuch über die menschliche Geschichte der Natur. Frankfurt 1984[2]

Nibbrig, C. L. H.,
- Die Wiederauferstehung des Körpers im Text. Frankfurt 1985

Nietzsche, F.,
- Unzeitgemäße Betrachtungen. Stuttgart 1976[6]
- Die fröhliche Wissenschaft. Stuttgart 1976[6]
- Brief an F. Overbeck vom 30.7.1881. In: Werke in 3 Bänden. Hg. K. Schlechta. München 1963, Bd. III, S. 1173 f
- Ecce homo. In: Werke, Ed. K. Schlechta, Bd. II.

Negri, A.,
- Die wilde Anomalie. Spinozas Entwurf einer freien Gesellschaft. Berlin 1982

Obermeit, W.,
- Das unsichtbare Ding, das Seele heißt. Frankfurt 1980

Paracelsus (Theophrast v. Hohenheim),
- Sämtliche Werke. 1. Abteilung. Hg. K. Sudhoff. München 1922 f

Pascal, B.,
- Gedanken. Birsfelden-Basel, o. J.

Platner, E.,
- Anthropologie für Ärzte und Weltweise. Leipzig 1772

Pleines, J.-E. (Hg.),
- Kant und die Pädagogik. Würzburg 1985

Plessner, H.,
- Die Stufen des Organischen und der Mensch. Berlin 1975
- Philosophische Anthropologie. Frankfurt 1980
- Kants System unter dem Gesichtspunkt einer Erkenntnistheorie der Philosophie. H. Plessner, Ges. Schriften, Bd. 2, Frankfurt 1981, S. 323 - 435

Plügge, H.,
- Wohlbefinden und Mißbefinden. Tübingen 1962
- Der Mensch und sein Leib. Tübingen 1967

Pohl, F. W., Türcke, Ch.,
- Heilige Hure Vernunft. Luthers nachhaltiger Zauber. Berlin 1983

Popper, K. R., Eccles, J. C.,
- The Self and Its Brain. Heidelberg/London/New York 1977

Prauss, G. (Hg.),
- Kant. Zur Deutung seiner Theorie von Erkennen und Handeln. Köln 1973

Quincey, Th. de,
- Die letzten Tage des Immanuel Kant. München 1984

Regus, M.,
- Natur und Gesellschaft in der Entwicklung der Medizin als Wissenschaft. In: Deppe, H.-U. et al. (Hg.), Seminar: Medizin, Gesellschaft, Geschichte. Frankfurt 1975

Reich, W.,
- Charakteranalyse. Frankfurt 1978[5]

Reiff, H.,
- Trieb und Symbol. Psychotherap. med. Psych. 35 (1985), S. 227 ff

Rescher, N.,
- Leibniz, Oxford 1979

Ripalda, J. M.,
- Instinkt und Vernunft bei G. W. Leibniz. Studia Leibnitiana. Jg. IV. Wiesbaden 1972

Roeßler, W., Viefhues, H.,
- Medizinische Soziologie. Stuttgart 1978

Rohner, L.,
- Anfänge des Essays. Akzente. Jg. 12 (1965), S. 303 ff

Rorty, R.,
- Der Spiegel der Natur. Frankfurt 1984

Ross, G. Mc. D.,
- Alchemy and the Development of Leibniz's Metaphysics. Studia Leibnitiana Supplementa. Vol. XII. Wiesbaden 1982. S. 40 ff

Rosen, G.,
- Die Entwicklung der sozialen Medizin. In: Deppe, H.-U. et al. (Hg.), Seminar: Medizin, Gesellschaft, Geschichte. Frankfurt 1975

Rössler, D.,
- Der Arzt zwischen Technik und Humanität. München 1977

Rothschuh, K. E.,
- s. u. Descartes

Röttgers, K.,
- Andeutungen zu einer Geschichte des Redens über die Gewalt. In: Horn, K. et al. (Hg), Gewaltverhältnisse und die Ohnmacht der Kritik. Frankfurt 1974
- Texte und Menschen. Würzburg 1983

Rousseau, J. J.,
- Emil oder über die Erziehung. Paderborn 1983[6]
- Schriften zur Kulturkritik. Hamburg 1983
- Politische Ökonomie. Frankfurt 1977
- Die Bekenntnisse. München 1984[2]

Rudolph, G.,
- Jean Jacques Rousseau (1712 - 1778) und die Medizin. Sudhoffs Archiv 53 (1969), S. 30ff

Sachssee, H.,
- Anthropologie der Technik. Braunschweig 1978

Sartre, J. P.,
- Das Imaginäre. Reinbek 1980[2]
- Das Sein und das Nichts. Reinbek 1985[2]
- Marxismus und Exitentialismus. Reinbek 1979[6]

Scheer, B., Wohlfart, H. (Hg.),
- Dimensionen der Sprache in der Philosophie des deutschen Idealismus. Würzburg 1982

Schipperges, H.,
- Kosmos Anthropos. Stuttgart 1981
- Am Leitfaden des Leibes. Zur Anthropolitik und Therapeutik Friedrich Nietzsches. Stuttgart 1975

Schirmacher, W.,
- Ontologie und Ethik bei Spinoza und Leibniz. Studia Leibnitiana Supplementa Vol XX. Wiesbaden 1981

Schmitz, H.,
- System der Philosophie. Vol. 2, 1: Der Leib. Bonn 1965

Schneiders, W.,
- Die wahre Aufklärung. Zum Selbstverständnis der deutschen Aufklärung. Freiburg/München 1974

Schönrich, G.,
- Kategorien und transzendentale Argumentation. Kant und die Idee einer transzendentalen Semiotik. Frankfurt 1981

Schopenhauer, A.,
- Die Welt als Wille und Vorstellung. 1. Bd. Wiesbaden 1972

Schulz, W.,
- Ich und Welt. Philosophie der Subjektivität. Pfullingen 1969

Schwemmer, O.,
- Philosophie der Praxis. Frankfurt 1971

Sebeok, Th. A.,
- Theorie und Geschichte der Semiotik. Reinbek 1979

Sellars, W.,
- Science, Perception and Reality. London 1963

Shaftesbury, A.,
- Eine Untersuchung über die Jugend. Leipzig 1905

Shorter, E.,
- Der weibliche Körper als Schicksal. München 1984

Sigerist, H.,
- Große Ärzte. München 1959

Silomon, H. (Hg.),
- Technologie in der Medizin. Stuttgart 1983

Simon, H. und M.,
- Geschichte der jüdischen Philosophie. München 1984

Solomon-Bayet, C.,
- Jean Jacques Rousseau. S. u. Châtelet, F.

Sonnemann, U.,
- Negative Anthropologie. Frankfurt 1981

Spaemann, R.,
- Genetisches zum Naturbegriff des 18. Jahrhunderts. Archiv für Begriffsgeschichte XI, S. 99 ff

Specht, R.,
- Descartes. Reinbek 1966

Steefel, L. Jr.,
- Marcel Duchamp and the Machine. In: Harnoncourt, A. d'et al. (Hg.), Marcel Duchamp. New York 1973, S. 69 ff

Stentzler, F.,
- Die Verfassung der Vernunft. Berlin 1984

Sterne, L.,
- Tristram Shandy. New York/London 1980

Sudhoff, K.,
- Kurzes Handbuch der Geschichte der Medizin. Berlin 1922

Sydenham, Th.,
- Opera Universa Medica. Ed. emend. et vita auctoris curavit. C. Gottl. Kühn. Leipzig 1827

Toellner, R.,
- Medicina Theoretica - Medicina Practica. Das Problem des Verhältnisses von Theorie und Praxis in der Medizin des 17. und 18. Jahrhunderts. Studia Leibnitiana Supplementa Vol. XX. Wiesbaden 1981, S. 71 ff

Tumarkin, A.,
- Spinoza. Leipzig 1908

Tuschling, B.,
- Kants "Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft" und das Opus postumum. S. u. Prauss, G.

Uexküll, J. v.,
- Kompositionslehre der Natur. Hg. Th. v. Uexküll. Frankfurt o. J.
- Theoretische Biologie. Frankfurt 1973

Uexküll, Th. v.,
- Philosophische Probleme der Medizin. In: G. W. Leibniz. Hamburg 1946
- Der Körperbegriff als Problem der Psychoanalyse und der Somatischen Medizin. Prax. Psychother. Psychosom. 30 (1985) S. 95 ff

Uexküll, Th. v. et al.,
- Lehrbuch der Psychsomatischen Medizin. München/Wien/ Berlin 1979

Voltaire
- Philosophisches Wörterbuch. Frankfurt 1985
- Sämtliche Romane und Erzählungen. 2 Vol. Leipzig 1950

Wasianski, A. Ch.,
- Immanuel Kant in seinen letzten Lebensäußerungen, S. u. Kant, I.

Weber, M.,
- Soziologie. Universalgeschichtliche Analysen, Politik. Hg. J. Winckelmann. Stuttgart 1973

Weimann, K.-H.,
- Leibniz und die medizinischen Strömungen seiner Zeit. Studia Leibnitiana. Sonderheft 7 Wiesbaden 1978, S. 155 ff

Weinhandl, F.,
- Der letzte Kant. In: Reichls philosophischer Almanach. Darmstadt 1924

Wesiack, W.,
- Psychoanalyse und praktische Medizin. Stuttgart 1980

Weiß, U.,
- Das philosophische System von Thomas Hobbes. Stuttgart-Bad Cannstatt 1980

Weizsäcker, V. v.,
- Natur und Geist. München o. J.
- Der kranke Mensch. Stuttgart 1951
- Pathosophie. Göttingen 1956
- Zwischen Medizin und Philosophie. Göttingen 1957
- Der Gestaltkries. Frankfurt 1973

Wiehl, R.,
- Die Vernunft in der menschlichen Unvernunft. Das Problem der Rationalität in Spinozas Affektenlehre. Göttingen 1983

Wilson, M. D.,
- Descartes. London 1978

Wolf, F. O.,
- Die neue Wissenschaft des Thomas Hobbes. Zu den Grundlagen der politischen Philosophie der Neuzeit. Stuttgart-Bad Cannstatt 1969

Wunderli, J., Weisshaupt, K. (Hg.),
- Medizin im Widerspruch. Olten 1977

Wußing, H.,
- Isaac Newton. Leipzig 1984

Yolton, J. W.,
- John Locke. Oxford 1985

LEBENSLAUF

Ich wurde am 24. Mai 1956 in Mülheim/Ruhr als Sohn des Kaufmannes Vincenz Otte und seiner Frau Ursula, geb. Groll, geboren. Nach meinem Abitur im Jahre 1975 und einer Zeit praktischer Arbeiten nahm ich zum Wintersemester 1978/79 in Tübingen mein Studium der Philosophie (Hauptfach), Religionswissenschaft und Kunstgeschichte auf. 1984 konnte ich es mit einem Magister-Examen beenden.

Als Schüler und Mitarbeiter von Herrn Prof. Dr. Rolf Denker (Tübingen) habe ich ab dem Wintersemester 81/82 Tutorien und begleitende Seminarveranstaltungen abgehalten. Nebenbei war ich als wissenschaftlicher Mitarbeiter am Erich-Fromm-Archiv in Tübingen mit der Erfassung und Sichtung des Nachlasses des Psychoanalytikers Fromm betraut.

Im Anschluß an mein Studium war ich für kurze Zeit als Fachberater einer Fernsehserie tätig ("Der stumme Dialog - Technik und Gesellschaft heute") und habe ein Drehbuch zu politischen und ethischen Fragen heutiger Medizintechnik geschrieben. Für ein Begleitbuch habe ich Ende 1986 ein entsprechendes Kapitel verfaßt.

Die vorliegende Dissertation habe ich vom September 1984 bis Juli 1986 erstellt. Dabei wurde ich dankenswerterweise durch ein Stipendium des Landes Baden-Württemberg gefördert.